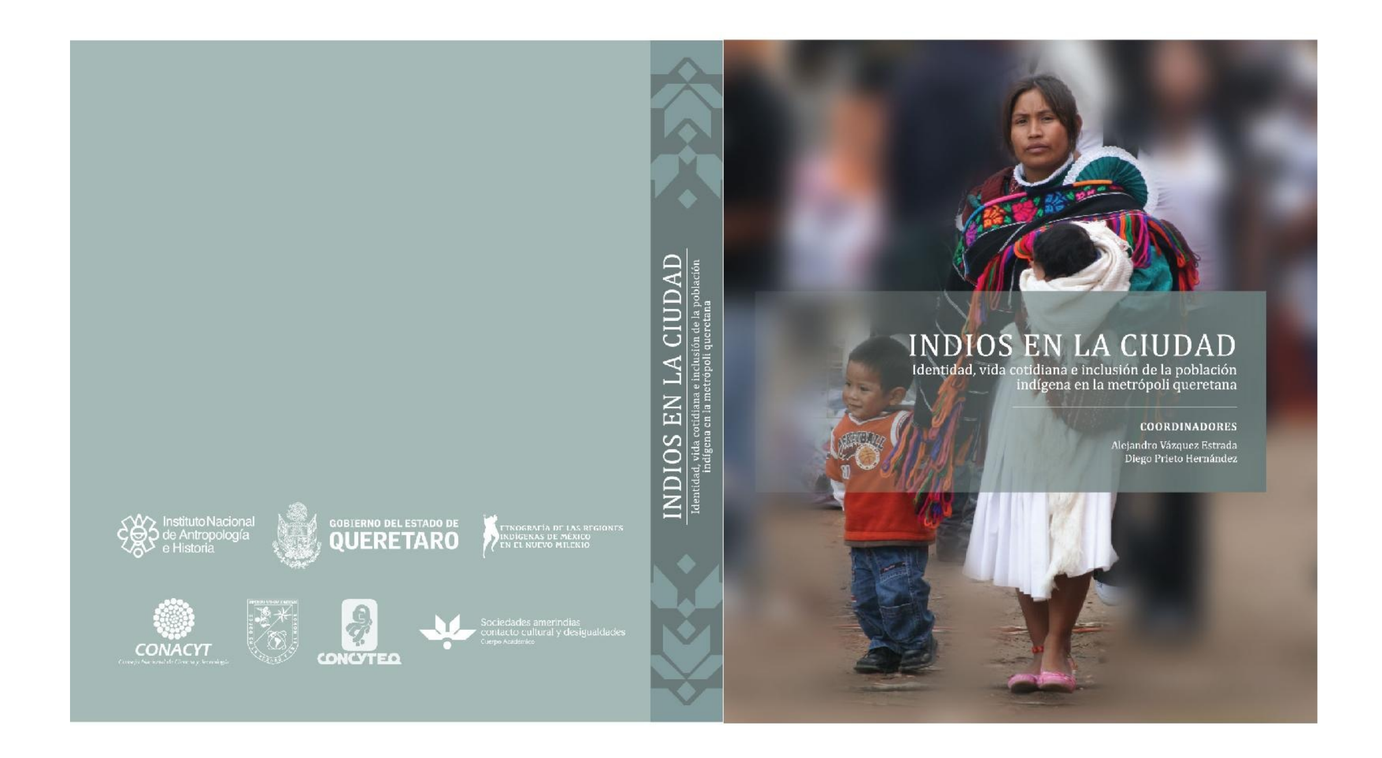


Indios en la

ciudad

Identidad, vida cotidiana e

inclusión de la población

indígena en la metrópoli queretana

Alejandro Vázquez Estrada

Diego Prieto Hernández

Coordinadores

La publicación de este libro se financió con fondos PIFI 2011

y con recursos del Fondo Mixto Conacyt-Gobierno del estado de Querétaro

aplicados al proyecto:“Los grupos étnicos en la ciudad de Querétaro:
composición del ingreso, situación e inclusión social”, convocatoria 2009-2.

Indios en la ciudad. Identidad, vida cotidiana e inclusión social
de la población indígena en la metrópoli queretana

Centro Universitario, Cerro de las Campanas s/n
C.P. 76010, Santiago de Querétaro, Qro., México.
Diseño de portada: Selene Paz Vega
Fotografía portada: Alfredo Regalado
Formación y edición: Selene Paz Vega
ISBN: 978-607-513-049-1

Hecho en México
Made in Mexico



DIRECTORIO

INAH

UAQ

Etnol. Sergio Raúl Arroyo García

Dr. Gilberto Herrera Ruíz

Director General

Rector de la Universidad Autónoma de Querétaro

Dr. Bolfy Cottom

Dr. César García Ramírez

Secretario Técnico

Secretario Académico

Dra. María Elisa Velázquez Gutiérrez

Dra. Blanca Estela Gutiérrez Grageda

Coordinadora Nacional de Antropología

Directora de la Faculta de Filosofía

Lic. Manuel Naredo Naredo

Dra. María Teresa García G. Besné

Delegado Centro INAH-QRO

Directora de Difusión Cultural

Ricardo Saavedra Chávez

Coordinador de Publicaciones

GOBIERNO DEL ESTADO

CONACyT

Lic. José Calzada Rovirosa

Dr. Enrique Cabrero Medonza

Gobernador Constitucional

Director General

M. en C. Fernando De la Isla Herrera

Dr. Salvador Flores Ortega

Secretario de Educación

Director Regional Centro

Ing. Ángel Ramírez Vázquez

Lic. Gabriela I. Bermejo Chávez

Director General CONCyTEC

Subdirectora de Desarrollo Regional Centro Norte

A Víctor Paulino Miguel;

carnalito de Santiago Mexquititlán,

muerto el 29 de abril de 2012,

a sus dieciocho años,

en las calles de Santiago de Querétaro

(para ellos, Barrio Séptimo),

luchando por la vida.



ÍNDICE



PRESENTACIóN

Cuando parecía que ya casi todo estaba dicho sobre la presencia de los indígenas en las ciudades mexicanas

aparece: *Indios en la ciudad. Identidad, vida cotidiana e inclusión social de la población indígena en la*

metrópoli queretana, coordinado por Alejandro Vázquez Estrada y Diego Prieto Hernández. En efecto,

a partir de la década de 1970, diversos estudios estaban demostrando que los cambios socioculturales

derivados de la migración rural - urbana, no desembocaban necesaria e irremediablemente en la

asimilación y en la pérdida de identidad étnica por parte de los indígenas. Desde entonces, se mostraban

una gran diversidad de respuestas que iban desde la asimilación de los migrantes indígenas a las

sociedades urbanas y la disolución de los símbolos étnicos y paradigmas tradicionales, hasta aquellos

que, por el contrario, tendían a fortalecer sus paradigmas tradicionales y formas de organización social

a partir del contacto permanente y sostenido con la alteridad. En otras palabras, no todos los migrantes

terminaban *"hibridizándose"* y borrando sus rasgos culturales y distintivos. Una amplia diversidad de

estudios realizados en distintas ciudades mexicanas, mostraban dicha diversidad de comportamientos.

Lo único que tendía a cambiar era el contexto y, como parte de él, el escenario de las interacciones entre

inmigrantes y nativos.

Este libro, da un paso más y constituye una nueva aportación, pues no basta con mostrar lo que han

dicho otros autores: las ciudades son escenarios de nuevas reconfiguraciones y restructuraciones de

las identidades indígenas. Aquí se nos plantea cómo es que ello ocurre, destacando entre otras cosas,

la articulación del sistema de parentesco con otras áreas de la vida social, en este caso de los migrantes

otomíes. El sistema de parentesco les permite, por ejemplo, establecer las pautas de residencia en el

pueblo y en los lugares de destino; las maneras de comportarse ante los propios y extraños; las formas

en que dichas redes operan como formas de organización social translocal, que ha permitido a los

otomíes ampliar su radio de influencia, entre otras cosas.

Los seis capítulos que integran esta obra, son un mosaico que va tejiendo perspectivas, tanto históricas

como contemporáneas, sobre los indígenas en la capital queretana, tan presentes en la historia como

invisibilizados en las prácticas cotidianas de la sociedad mayoritaria y sus instituciones, como una

suerte de herencia colonial que se niega a ver su riqueza multicultural.

Actualmente, la apropiación de los centros históricos para fines turísticos, ha llevado a que los indígenas

de la ciudad de Querétaro sean retirados hacia las periferias. Este proceso de gentrificación, o elitización,

impulsa al desplazamiento de los antiguos moradores de los centros históricos y la adquisición de

estos espacios por sectores de clase media alta y alta con fines de explotación comercial y turística,

aprovechando la valorización del patrimonio histórico y cultural que se hace de los mismos. En el caso de

Centro Histórico de Santiago de Querétaro, la gentrificación ha terminado por expulsar a los indígenas

que vivían en las vecindades de los alrededores y que realizaban la venta de sus productos. Este proceso,

orientado a la atracción y desarrollo turístico, ha hecho del Centro Histórico un lugar codiciado por

otros actores sociales con mayor poder y capital, sobre todo a partir de la declaratoria emitida por la

UNESCO, que reconoce al Centro Histórico dentro de la Lista Representativa del Patrimonio Mundial.

0 **1**

Desde entonces, se incrementó la oferta turística que modificó el espacio urbano de la capital queretana, donde

la población que habitaba temporalmente en las viviendas populares, fue segregada y lanzada a las periferias.

Aquí no está de más indicar que Querétaro fue fundada por indígenas. Antes de que llegaran los españoles,

lo que hoy conocemos como Querétaro estaba habitado por pueblos con diferentes culturas. En su entorno,

se conformaba una frontera entre la franja septentrional de Mesoamérica y el extenso territorio del centro

norte del México antiguo, ocupado por grupos seminómadas, a quienes lo nahuas dieron por nombre el de

“chichimecas” . Como se muestra en este libro, lo que hoy es Querétaro, antes era Tlaxco, pueblo tributario

de la provincia otomí de jilotepec. Con la llegada de los españoles a la región, la población de Tlaxco, que

recibía también los nombres de Ndamaxei (en otomí) y Querétaro (en purépecha), la ciudad fue refundada

y reconocida como *“pueblo de indios”*.

Largo es el recorrido de las investigaciones, sobre todo antropológicas, sobre la migración y la presencia

de los indígenas en las ciudades. Como indicamos antes, desde la década de 1970 los estudios habían

mostrado que los migrantes indígenas no rompen, necesaria ni irremediablemente, con su lugar de origen.

Tampoco lo hacen con sus tradiciones, sus lenguas, sus culturas. Esto, de suyo sabido, fue consignado a

lo largo de tres décadas de investigación. Los indígenas en las ciudades viven procesos de cambio, pero

también de continuidad. Como se muestra en este libro, los jóvenes otomíes ya no trabajan la milpa, sino

las artesanías para los turistas y los productos de temporada, como los gorros de Santaclós en vísperas de

Navidad, para la venta en las calles. Pero no por ello renuncian a su pertenencia étnica.

Se trata de jóvenes de comunidades translocales, que ya no vivan en el lugar de origen de sus padres y

ancestros, pero lo tienen como un referente fundamental de identidad, al observar que, en medio del tráfico

y de los peligros de la calle que conocen desde niños, los jóvenes otomíes se identifican e identifican ahora

sus espacios urbanos: la ciudad de Querétaro es para ellos, el *"Barrio Séptimo"* de su Santiago Mexquititlán.

Un ejidatario del barrio Sexto de Santiago Mexquititlán, comentaba a los autores de este libro que antes en

el pueblo se quedaba el hijo mejor, a quien le correspondía ser el heredero de la casa paterna. Ahora, a los

muchachos les resulta más atractivo trabajar en las ciudades, pues desde niños

han andado mucho en las

calles trabajando y ya no quieren regresar a trabajar la tierra, pero no por ello renuncian a su pertenencia

étnica y comunitaria.

En la ciudad, los jóvenes indígenas tienen en la ciudad de Querétaro mayor acceso a la educación superior.

Los investigadores demuestran que el grado académico alcanzado por los jóvenes está estrechamente

vinculado con su capacidad de instalarse en la ciudad. En casos como los ñäñho del sur o de los triquis

que llegaron de Oaxaca, se han establecido mecanismos de acceso a los sistemas de educación pública,

con lo cual los indígenas han podido elevar el nivel de escolaridad de sus niños y jóvenes, estableciendo

una red social que va más allá de los confines étnicos. Los autores de este libro observan que el grado de

escolaridad de la población indígena asentada en la ciudad va en aumento, en proporción directa con los

años que cada familia tiene habitando en la ciudad. Así, por ejemplo, entre los triquis hay jóvenes que ya

están estudiando el bachillerato, algunos han estudiado licenciatura en Querétaro, y encontramos una

joven que realiza estudios de posgrado.

Una de las aportaciones más importantes de este libro, es dar cuenta de las dinámicas migratorias

indígenas en sus niveles regional, interestatal, nacional e internacional,

impulsadas por necesidades

referidas a la subsistencia personal y familiar, pero también por la perspectiva que se presenta a los

jóvenes de reemprender las rutas y refrendar las redes de apoyo muto. Las migraciones no sólo consisten

en unir un lugar de origen y uno de destino. En el caso de los otomíes los autores de este libro hablan de un

movimiento vital y permanente, de la trashumancia que implica la conquista de nuevas rutas migratorias,

la multiplicación de lugares de destino y temporalidades entre la llegada y el retorno al lugar de origen, de

acuerdo con los ciclos agrícolas y rituales. Ahora también, los ciclos de salida y regreso a la comunidad de

origen, se rige por el calendario escolar, pues durante los períodos vacacionales se intensifica el turismo,

con ello, las posibilidades de venta de los productos comerciales que los otomíes venden en las urbes de

llegada. Así, los migrantes indígenas combinan su percepción originaria del tiempo con los ritmos de la

actividad económica de la ciudad y las demandas comerciales o de ocupación que le son propias.

Otra de las aportaciones de esta obra, es el análisis de las redes sociales de las que se valen los otomíes y la

manera en que estructuran estrategias para conquistar espacios urbanos a lo largo del territorio nacional

y aun en Estados Unidos, a donde han comenzado a emigrar.

El análisis de las estructuras de parentesco, tan dejado de lado por los estudios de migración, es

retomado en este libro en el que se muestra cómo operan las redes de ayuda mutua y los sistemas de

comunicación que permiten a los migrantes encontrar apoyo, orientación y compañía en los lugares

a los que llegan. En el capítulo 4 se pone de relieve el enorme capital social con el que cuentan los

otomíes de Santiago Mexquititlán, configurada por redes sociales derivadas del parentesco. Estas redes

les brindan a los otomíes pertenencia y cuidado, y cercanía a la comunidad. Sea en la ciudad de México,

o en la de Querétaro, sea en Guadalajara o en Tijuana y San Luis Potosí, los otomíes encontrarán a

través de sus redes la cercanía que brinda la pertenencia a la misma comunidad. Las estructuras de

parentesco constituyen la urdimbre a partir de la cual se tejen las redes que hacen posible cimentar una

comunidad transterritorial.

Los autores de este libro realizaron un trabajo etnográfico en profundidad y eso los llevó a indagar sobre

la lengua y los conceptos otomíes que inciden en las formas de organización comunitaria. Este es el caso

del estudio de los términos con el que los *ñäñho* definen su pertenencia comunitaria. Su organización se

basa en la configuración de grupos parentales de filiación patrilineal, conocidos en su lengua como *ya*

meni. Este término también se emplea para hacer alusión a los antepasados, a la parentela o a los vecinos

próximos. Estos grupos parentales se integran por unidades domésticas familiares, o *ya mengú*, las cuales

se asumen como parte de la misma parentela, o *ya meni*, en tanto que se reconocen como descendientes

de antepasados comunes: *mboxita* o *bonguxita* en otomí.

Como se demuestra en esta obra, las relaciones de parentesco constituyen el cemento que une a la comunidad

translocal. El individuo es reconocido como miembro de su comunidad debido a que las relaciones

de parentesco conforman uno de los atributos más importantes con los que se define la membresía

comunitaria. Los migrantes, como miembros de la misma colectividad cultural que los mantiene unidos al

pueblo de origen, comparten vínculos de parentesco y ancestros comunes, un repertorio simbólico (como

es el caso de las capillas familiares) y una historia de vida similar. Todo ello obliga, en mayor o menor

medida, a la lealtad y a la solidaridad, factores que constituyen una de sus fortalezas más importantes en

las ciudades a las que arriban.

Las redes parentales son también un capital social que les permite sobrevivir en la ciudad y afrontar en

condiciones menos desfavorables los imponderables que se presentan en un medio hostil. El individuo

adquiere la membresía comunitaria desde su nacimiento, particularmente porque su pertenencia a una

familia que lo relaciona con todos los demás miembros de la comunidad. No importa si ha nacido fuera

del lugar de origen de sus progenitores y antepasados: es reconocido como miembro *"legítimo"* de su

comunidad debido a que las relaciones de parentesco conforman uno de los atributos más importantes

con los que se define la membresía comunitaria.

La referencia a los vínculos parentales como elemento definitorio de la pertenencia a la comunidad es una

2 **3**

característica que los otomíes comparten con otros grupos étnicos, como los mazahuas. El grupo étnico se

presenta como una extensión de la familia y de otras relaciones parentales.

La identificación con el grupo parental en algunas comunidades otomíes, dicen los autores, *"aún se expresa*

por el derecho a pertenecer a la capilla familiar, de la cual el jefe del grupo familiar es el encargado que ha

heredado esa responsabilidad y se considera descendiente en línea paterna del iniciador de ***'la descendencia'****"*.

Otra aportación de esta obra, es el análisis sobre las distintas formas de emigrar y habitar en las ciudades.

Se observa que no existe una forma única de inmigrar y habitar la ciudad, por el

contrario, que la itinerancia

se combina con la residencia permanente de los indígenas en los lugares a los que llegan.

Como se muestra en este libro, la organización de las parentelas patrilineales, ha sido un factor importante

en la movilidad. Gracias a estas redes, las familias cuentan con la posibilidad de encargar a los niños con

los parientes más próximos, cuando salen por cortas temporadas. También pueden dejar encargada su

casa y sus tierras, cuando las salidas de la comunidad son por periodos prolongados.

El mantenimiento de estos vínculos de pertenencia y reciprocidad permite a los otomíes desarrollar sus

experiencias migratorias, sin que esto debilite al grupo parental. Muestran los autores que; por el contrario, la

presencia de familias de paisanos en distintas ciudades de destino, se concibe como un crecimiento y expansión

de la comunidad. Una práctica que los ha fortalecido, pues tal y como se desprende de algunas entrevistas, los

otomíes consideran que han ganado mucho territorio, cuando señalan que su presencia ya llega hasta Tijuana.

Son diversos los aportes de este libro, el cual será una referencia obligada para los estudios

contemporáneos sobre la cultura y las formas de organización indígena, cuyas comunidades han dejado

atrás su configuración como comunidades confinadas a un ámbito territorial restringido, para convertirse

en comunidades culturales translocales. Por todo ello, esta es una obra altamente recomendable. Una

aportación original a los estudios antropológicos sobre las comunidades indígenas de hoy.

Cristina Oehmichen Bazán

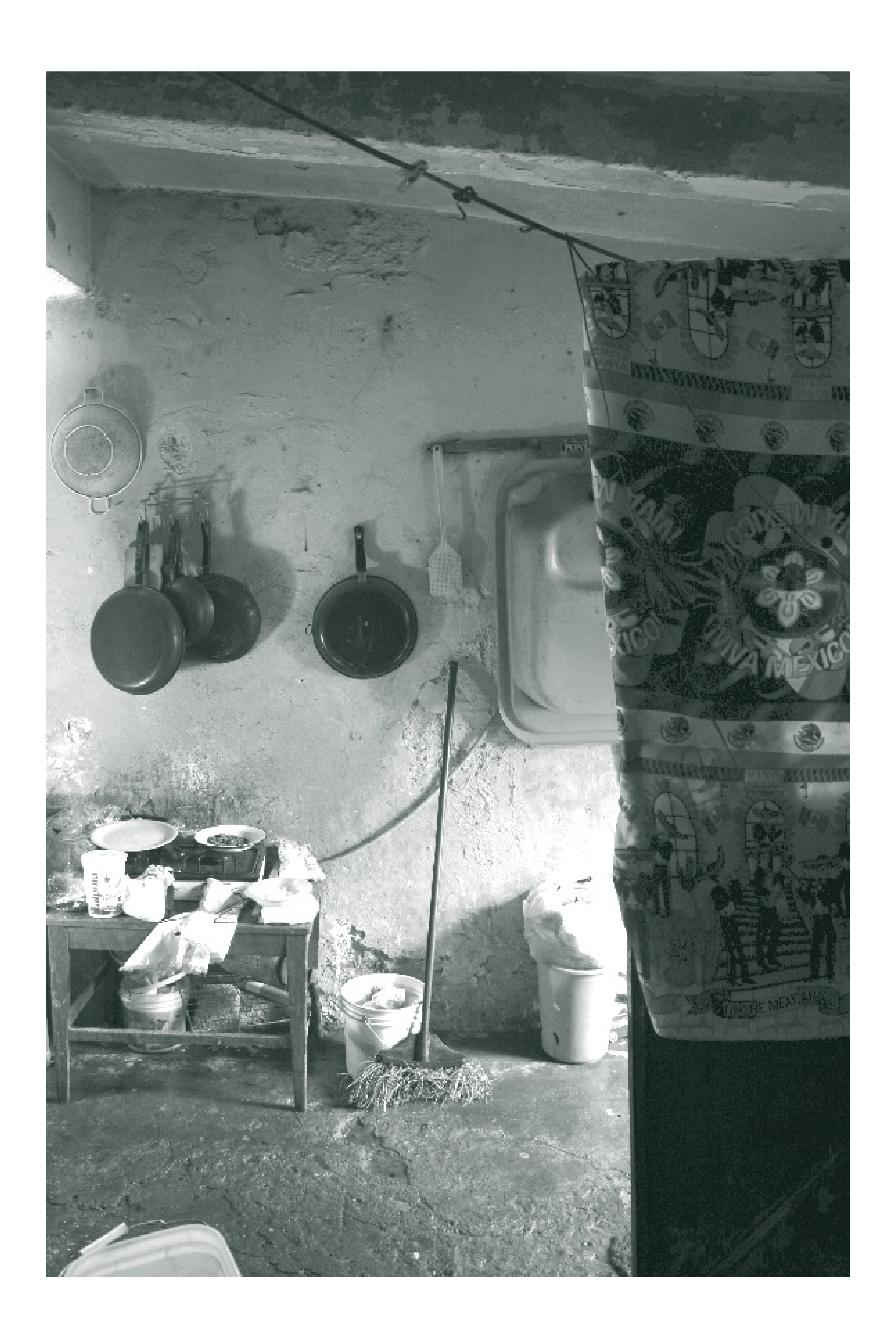
Directora del Instituto de Investigaciones

Antropológicas de la UNAM

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana



45


VIVA MEXICO

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

INTRODUCCIóN

EEl libro que ahora publicamos, es resultado del proyecto de investigación *“Los grupos étnicos en la*

ciudad de Querétaro: composición del ingreso, situación e inclusión social”, financiado por el Fondo

Mixto para la Investigación Científica y Tecnológica Conacyt - Gobierno del Estado de Querétaro,

atendiendo a su convocatoria 2009-2.

La investigación se desarrolló entre los meses de mayo de 2010 y junio de 2012, tratando de contribuir a

la comprensión integral de los núcleos de población indígena que hacen presencia en la capital queretana,

y esbozar líneas de acción e intervención que favorecieran los esfuerzos que emprende este sector de

la población urbana, en la búsqueda de una vida mejor en el ámbito personal, familiar y comunitario.

Tratamos entonces de generar una estrategia conceptual y metodológica para la caracterización de

la presencia indígena en la ciudad de Santiago de Querétaro, describiendo sus esquemas de movilidad

y asentamiento, sus estrategias de sobrevivencia, sus vínculos comunitarios y redes de reciprocidad, su

experiencia cultural en el medio urbano y su articulación con las instituciones del Estado, en la perspectiva

de poder sugerir orientaciones y estrategias para la construcción de una política multicultural pertinente

a las singularidades y expectativas de la población indígena que vive, trabaja o transita por nuestra ciudad.

Tanto los datos estadísticos como nuestra experiencia en el trabajo etnográfico con la población indígena

que se desenvuelve en la metrópoli queretana, nos muestran que ésta se compone en su gran mayoría

por personas y familias originarios del propio estado de Querétaro, y específicamente, de la región

ñäñho (u otomí) del sur de Querétaro, en el municipio de Amealco, y de la región chichimeca-otomí (o

ñöñhö) del semidesierto queretano. A estos contingentes, se suman migrantes indígenas procedentes de

muy diversas regiones y entidades federativas del país, como el Estado de México, Oaxaca, Michoacán,

Hidalgo, San Luis Potosí, jalisco, Guerrero, Puebla y Veracruz.

La comprensión del fenómeno de la migración y la presencia de grupos indígenas en la ciudad, ha

precisado la construcción de una visión integral y multicausal, con una perspectiva dinámica, capaz

de dar cuenta de la movilidad, las estrategias ocupacionales, las redes comunicacionales y las rutas

migratorias en que se inserta la población indígena, reconociendo los vínculos identitarios, familiares y

económicos que los migrantes mantienen con sus comunidades de origen, todo ello con la pretensión

de no realizar una aproximación estática y tipificante, que desdibujara y purificara la diversidad y

complejidad de las experiencias vividas por los diferentes núcleos indígenas urbanos en su singularidad.

En los dos años de su desenvolvimiento, el proyecto atravesó por cinco grande etapas. La primera, se

enfocó a la construcción de un marco teórico metodológico para el estudio integral de las características

y la problemática de los distintos grupos indígenas que han hecho de la metrópoli queretana su lugar

de residencia ocasional o duradera, esclareciendo las formas como se insertan en la vida económica

y social de la ciudad. Con esa finalidad, nos ocupamos de la revisión de la bibliografía que pudiese

alimentar nuestra labor de investigación, desde los estudios pioneros de Lourdes Arizpe (1980), las

obras que se han estado produciendo en nuestro país en los años recientes (Nolasco y Rubio, 2012;

Velasco Ortiz, 2010; Durin, 2010; Nieto y Huerta, 2010 y Martínez Casas, 2007), con la pretensión de

enfocar desde una mirada comprensiva la presencia indígena en las ciudades mexicanas.

6 **7**

En esta primera etapa, con base en un intenso trabajo de reflexión y deliberación en el equipo de

investigación, establecimos las líneas de análisis y los distintos ámbitos para la comprensión del fenómeno

migratorio, así como las herramientas (cuantitativas y cualitativas) para la obtención del sustento empírico

que habría de nutrir nuestros estudios. En ese mismo sentido, y con base en la información censal,

documental y bibliográfica disponible, establecimos las características y alcances de nuestro universo de

trabajo, así como los distintos actores sociales que en una primera mirada podíamos identificar, para su

caracterización ulterior.

En la segunda etapa, mediante la combinación de técnicas etnográficas diversas, que incluyeron la

aplicación de cuestionarios, entrevistas y observaciones de campo, nos ocupamos de elaborar el perfil

socio cultural y económico de los distintos grupos indígenas hallados en la urbe queretana, describiendo

sus pautas de movilidad y las dinámicas migratorias en que estos colectivos se insertan, haciendo

énfasis en la caracterización de los vínculos que mantienen con sus comunidades de origen, las redes

de reciprocidad que establecen en la ciudad, así como las estrategias ocupacionales que emprenden y la

forma como articulan sus economías domésticas o familiares.

En la tercera etapa, nos ocupamos de integrar un diagnóstico de la condición social, cultural y política

de los grupos indígenas en la urbe queretana. Los tópicos que se exploraron tuvieron que ver con su

origen, las bases culturales constitutivas de su identidad, su perspectiva del territorio, su vida cotidiana,

su vinculación con los programas de gobierno y sus conceptos sobre el desarrollo y el bienestar. Esta

etapa se apoyó en la realización de talleres y grupos focales que llevamos a cabo con los grupos indígenas

con los cuales estuvimos trabajando en la investigación, y con agentes de intervención de las distintas

instituciones públicas y civiles que interactúan con la población indígena en la ciudad. Sus intervenciones

y su retroalimentación fueron de gran importancia para visibilizar sus percepciones y expectativas,

ponderar la problemática de los grupos indígenas urbanos en sus distintas dimensiones, y plantear

estrategias para una intervención social incluyente y eficaz en los contextos de interculturalidad propios

de una metrópoli como es Querétaro.

Con la información recopilada y los elementos de análisis construidos en las tres primeras etapas del

proyecto; la cuarta etapa se orientó a sistematizar las inquietudes y propuestas para la formulación de

políticas sociales que puedan hacer frente a la problemática de exclusión, pobreza y desigualdad en que

subsiste la población indígena en el contexto urbano, tomando en cuenta sus particularidades culturales,

sus anhelos colectivos y sus formas propias de concebir la ciudad.

La última etapa se orientó a la devolución de los resultados de la investigación a los usuarios institucionales y

a los grupos interesados. De esta manera, además de reuniones informativas con las instancias municipales

que trabajan con núcleos indígenas en el espacio público de la ciudad, en particular con los funcionarios y

promotores del Sistema DIF municipal, se llevó a cabo un *Taller de sensibilización para la intervención en*

contextos interculturales, dirigido a inspectores de comercio en vía pública y a promotores y profesionistas

del DIF municipal que trabajan en el programa de atención al menor y su familia en situación de calle, así

como en albergues y centros de día. En dicho taller se mostraron los hallazgos más sobresalientes de la

investigación y se generó un proceso de construcción colectiva para el tratamiento de la población indígena

en la urbe, en la perspectiva de adecuar sus estrategias de intervención a las singularidades culturales de

los colectivos indígenas en la ciudad. Consideramos que, además de la atención que le dispensaron los

medios locales de comunicación, el taller tuvo un impacto muy favorable en el ánimo y la sensibilidad de

los participantes en su trato con los grupos étnicos que hacen presencia en el ambiente urbano local.

El grupo básico que llevó adelante el trabajo de investigación, estuvo constituido desde un principio por el

equipo regional Querétaro del proyecto nacional del INAH: *Etnografía de las*

regiones indígenas de México

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

en el tercer milenio, bajo la coordinación del antropólogo Diego Prieto . En estos dos años, el equipo estuvo integrado, además, por Alejandro Vázquez, Mirza Mendoza, Asucena Rivera, Edith Natividad Rangel y

Ricardo López, agregándose en 2012 las jóvenes antropólogas Itzel Sofía Rivas y Ma. Antonieta González.

Desde el principio, el proyecto se propuso estrechar el vínculo entre el INAH Querétaro y la UAQ, a fin

de potenciar los alcances académicos y formativos de la investigación. Este vínculo se consolidó cuando

en 2011, luego de haber obtenido su grado de doctor, Alejandro Vázquez se incorpora como profesor

investigador de tiempo completo de la UAQ, atrayendo de manera más amplia el compromiso de la

Facultad de Filosofía de dicha universidad, para la culminación de la investigación y la difusión de sus

resultados, y concretamente para la publicación del presente libro.

Este proyecto tuvo excelentes resultados en lo que se refiere a la formación de recursos humanos,

considerando que dio la cobertura académica para la obtención de tres grados profesionales en el área

de antropología. El primero de ellos fue el doctorado que, como hemos dicho, obtuvo Alejandro Vázquez

al amparo de este proyecto, de cuyos resultados ha sido artífice, elaborando y sustentando la tesis

doctoral *“Intención y sospecha: Discursos, acciones y políticas de intervención entre los pueblos indígenas*

de Querétaro, México” , presentada en la Universidad Pablo de Olavide de la ciudad de Sevilla, España,

misma que fue merecedora de la distinción *Cum Laude*. También se alcanzaron dos titulaciones en la

licenciatura en antropología de la UAQ. Una, de María Antonieta González, con la tesis: *“Aquí no es allá.*

Migración y desplazamiento lingüístico entre la población otomí del semidesierto queretano. El caso de

Sombrerete, Cadereyta” ; y la otra, de Itzel Sofía Rivas, con la tesis: *“Viva Chuman’a. La organización social*

de los indígenas triquis en la ciudad de Santiago de Querétaro” . Estos trabajos ofrecen importantes luces

para la comprensión de la circunstancia de los grupos étnicos en la ciudad y el estado de Querétaro, así

como para la problematización de su inclusión en las decisiones y políticas públicas que pueden incidir en

la satisfacción de sus demandas y expectativas.

Como parte de las estrategias para la difusión y puesta a prueba de nuestros resultados de

investigación, en septiembre de 2012, con el apoyo de la UAQ, el DIF municipal y el INAH, organizamos

el coloquio académico: *Poblaciones indígenas en áreas urbanas*, encuentro que convocó a más de

veinte investigadores de diferentes lugares del país, sobre la migración indígena, los jóvenes, el

género, las formas de vida de los grupos indígenas urbanos, los otomíes como pueblo migrante, la

presencia histórica de los pueblos indios en la capital queretana, así como los derechos culturales y

la participación política de los grupos étnicos en la ciudad.

Consideramos que esta experiencia de investigación ha sido fructífera desde el punto de vista académico,

pues sin duda hacía falta una visión panorámica de la condición en que viven, transitan y se desenvuelven

los núcleos indígenas que ocupan el espacio metropolitano de Querétaro, así como una mirada crítica

sobre la relación de las instituciones públicas con este sector de la población. Pero también lo ha sido por

la vinculación y el diálogo con actores sociales que intervienen en la gestión de los espacios de encuentro

interétnico y en la definición de las políticas sociales, frente a las desigualdades sociales y las diversidades

culturales que caracterizan a la ciudad de Santiago de Querétaro, en su vertiginoso crecimiento.

Quisiéramos concluir esta introducción agradeciendo muy encarecidamente a todas las personas e

instituciones que hicieron posible la culminación exitosa de nuestra investigación y la publicación del

libro que presentamos. En primer lugar, a los amigos indígenas que nos abrieron sus vidas, sus casas

y sus corazones, para compartir algo de sus vivencias, sus saberes, sus sentimientos, sus peripecias

y tribulaciones. A los niños y jóvenes santiagueros, que se desplazan por las calles de esta ciudad, con

todos sus peligros y adversidades, y la han hecho suya, convertida en el Barrio Séptimo de su Santiago

Mexquititlán. A las mujeres *ñäñho* de las comunidades amealcenses de San Ildefonso Tultepec, Santiago

8 **9**

Mexquititlán, y otras, que dan testimonio de la batalla cotidiana por sus hijos, por sus familias y por su

dignidad, y que alguna vez la torpeza de algunos burócratas se empeñó en expulsarlas del Centro Histórico,

al que querían presentar cual si fuese patrimonio de la inhumanidad.

A los hermanos triquis de la colonia Unidad Nacional, que engalanan nuestra ciudad con su lengua, sus

constantes marchas y sus inconfundibles huipiles hermosamente rojos. A los compañeros de la Nueva

Realidad, que protagonizan la reindianización y la lucha indígena contra la desigualdad en los espacios

metropolitanos. A los sombrereteros y en general a los chichimeca otomíes, que desde el semidesierto

vienen a trabajar y a vivir por temporadas en la capital del estado en que nacieron. En general, a nuestras

interlocutoras e interlocutores mazahuas, nahuas, purépechas, mixtecos, huicholes y de las más diversas

adscripciones lingüísticas, que nos enseñaron a distinguir en los pequeños detalles la pluralidad que

enriquece y colorea a la muy india y plural ciudad de Santiago de Querétaro. y también a los grupos

tradicionales de danza, flor y canto, que aun sin dominar alguna lengua originaria, ni constituir un conjunto

étnico diferenciado de la población urbana mestiza, mantienen viva la memoria indígena, chichimeca y

otomí, de Santiago de Querétaro y nos recuerdan que Querétaro (*Ndämaxei* o *Tlaxco*), se constituyó y

refundó en el siglo xVI como pueblo de indios, con su propio gobierno y autoridades.

A las autoridades del Fondo Mixto para la Investigación Científica y Tecnológica (Fomix), constituido entre

el Conacyt y el Gobierno del Estado de Querétaro, a través del Concyteq, que confiaron en nosotros y

fueron compresivas hacia las complicaciones burocráticas que, sobre todo en el arranque del proyecto,

derivaron en el considerable atraso en la entrega de la primera ministración, que llegó a nuestras manos,

en una primera parte, hasta septiembre de 2010, y en su totalidad hasta enero de 2011, lo que determinó

un considerable retraso en el inicio de la investigación. Agradecemos su alto sentido profesional y

su compromiso con las tareas académicas, por encima de los intríngulis de la administración; muy en

especial, agradecemos el invariable y exigente apoyo de Gabriela Bermejo, Subdirectora de Desarrollo

Regional Centro-Norte, y de ángel Ramírez, Director General de Concyteq.

A las autoridades, colegas y estudiantes de la UAQ, en especial de la Facultad de Filosofía, con quienes

hemos compartido el esfuerzo y los hallazgos de la investigación; en particular a Blanca Gutiérrez, que ha

sabido imprimir a la Facultad una dinámica sin precedentes de trabajo colegiado, de exigencia académica,

de superación profesional y de apertura a los problemas y expectativas de la sociedad. De igual manera, a

Beatriz Utrilla, cuya intervención fue determinante para la presentación de la propuesta original. Adriana

Terven contribuyó en la preparación del último capítulo del libro, así como en la discusión de los avances

del proyecto en sus últimas fases.

El Sistema DIF municipal de Querétaro, fue la entidad que presentó la demanda a partir de la cual se convocó

a la realización de la investigación que ahora presentamos, constituyéndose como la entidad usuaria de

la misma. Reconocemos el interés del DIF municipal por hacer una intervención más sensible, informada

y eficaz con los grupos indígenas urbanos con los que trabaja, destacando la colaboración de Gustavo

Guerrero, que desde fines de 2011 y hasta septiembre de 2012 fungió como Presidente del Patronato del

DIF municipal, quien respaldó con decisión este proyecto. Dos jóvenes antropólogos, Alfredo Regalado y

Ricardo zamora, adscritos a los programas de intervención con poblaciones indígenas del DIF, participaron

a lo largo de todo el desarrollo del proyecto, haciendo valiosas aportaciones a la investigación y facilitando

la relación con los menores en situación de calle y las comerciantes indígenas en vía pública, con quienes

tienen una excelente relación, fruto de su evidente compromiso social y sensibilidad antropológica.

Finalmente, agradecer a los colegas y autoridades del INAH, institución que amparó el proyecto de

investigación del que se desprende esta obra; particularmente a Manuel Naredo, delegado del Centro

INAH Querétaro, que con sensibilidad y gentileza nos ha apoyado en la tarea académica y de investigación.

Queremos reconocer también la colaboración de la Secretaría Técnica del INAH y de la Coordinación

Nacional de Antropología, que en todas sus fases favorecieron la cobertura institucional del proyecto.

Mención aparte merece el equipo queretano del proyecto nacional del INAH *Etnografía de las regiones*

indígenas, del que ya hemos hablado, que constituyó el motor de la investigación. Es preciso otorgar

un reconocimiento particular a nuestra colega Olimpia Farfán, del INAH Nuevo León, que constituyó

la principal organizadora del coloquio *Poblaciones indígenas en áreas urbanas*, para lo cual se trasladó

varios meses a Querétaro; también recibimos un gran apoyo de Claudia Dovalí

para la difusión del

proyecto y del Coloquio.

A todos ellos, nuestra gratitud y reconocimiento, con la seguridad, como suele decirse, de que los

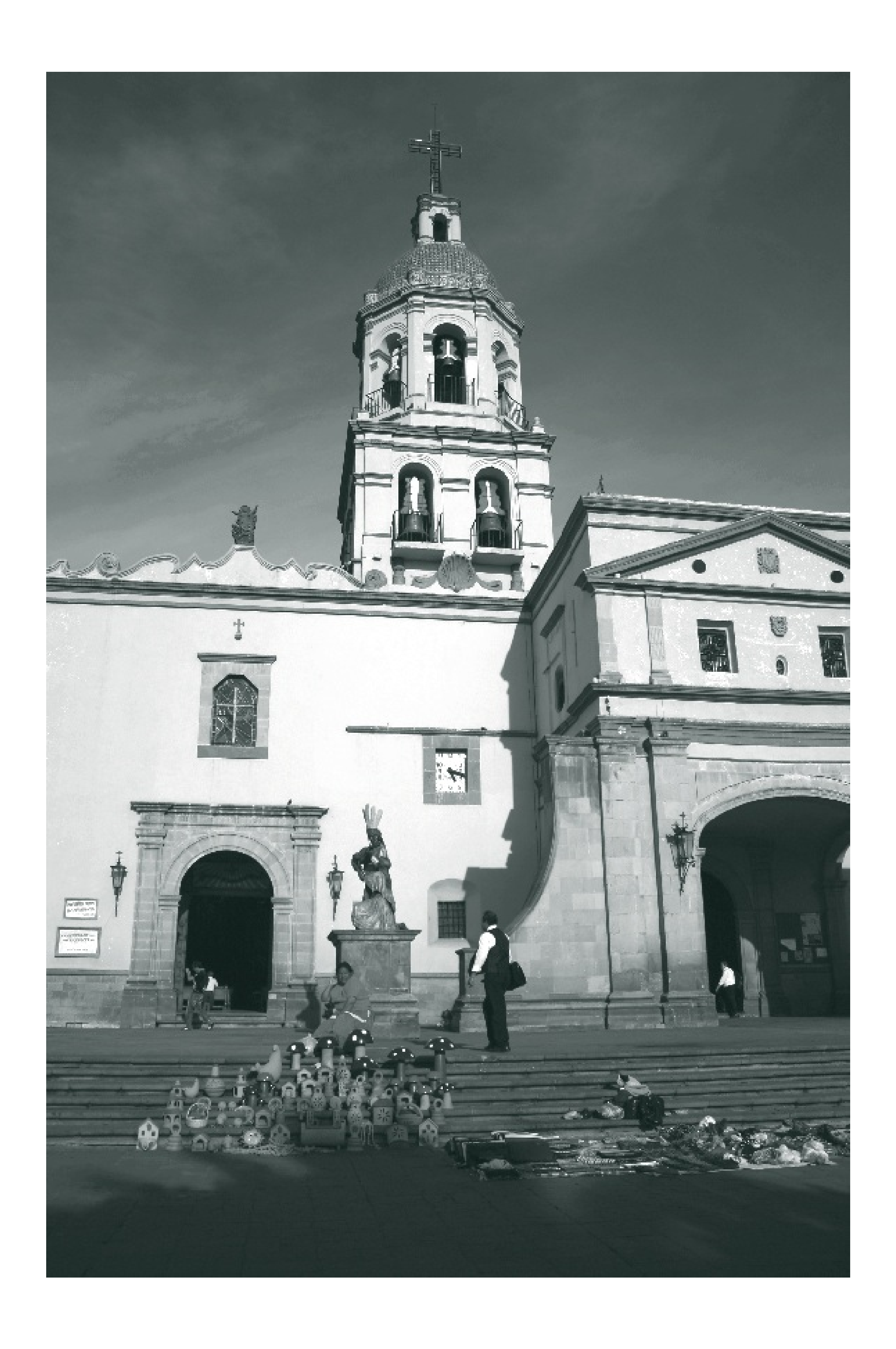
méritos que pudiesen encontrar los lectores en la obra que ahora sometemos a la crítica de la comunidad

académica y antropológica, se deben indudablemente a sus aportaciones y a su respaldo; en tanto que

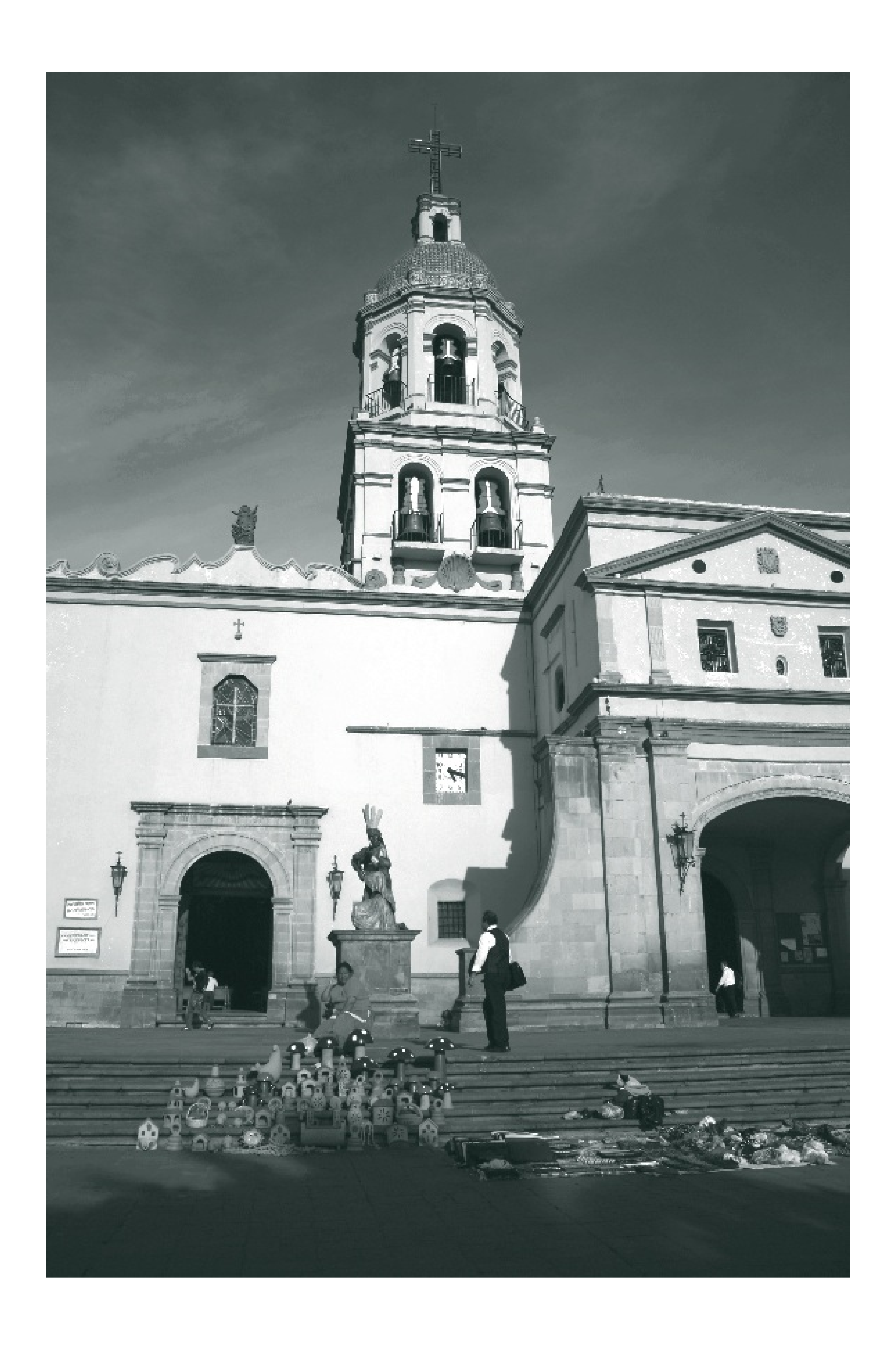
las deficiencias que pudiesen encontrar en ésta, son de nuestra exclusiva responsabilidad.

Alejandro Vázquez Estrada

Diego Prieto Hernández



indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana



Alejandro Vázquez Estrada

Diego Prieto Hernández

CAPÍTULO 1

LA ETNICIDAD EN EL FENóMENO URBANO;

UNA APROxIMACIóN METODOLóGICA

Del surco a la avenida. Las poblaciones indígenas en áreas urbanas

Uno de los rasgos característicos de la especie humana tiene que ver con su dinamismo y movilidad; de

modo tal que a partir de sus movimientos poblacionales y de la constante dialéctica entre asentamiento y

migración, que se establece desde que los grupos humanos, gracias a la agricultura y la domesticación de

animales, pudieron formar pueblos y ciudades, los hombres y las mujeres han logrado reconocer, manejar

y construir simbólicamente los territorios en que habitan, sobre la base de la transformación continua de

sus sociedades y sus naturalezas. De ahí que el fenómeno de la migración aparece como un tema clásico

para la investigación antropológica de las culturas, las poblaciones y los territorios diversos del planeta.

La movilidad, como un hecho social, ha moldeado las distintas trayectorias cartográficas del mundo

contemporáneo, en la reconfiguración de las regiones que podemos reconocer en el horizonte

global, en el que podemos testimoniar una abigarrada imbricación entre el mundo del desarrollo, la

industrialización, la opulencia y el consumismo, y el mundo de la miseria, la exclusión y la precariedad.

Es así que, en los albores de este tercer milenio, el tema de las migraciones aparece como uno de los

tópicos más desafiantes y recurrentes para la investigación social y particularmente para antropología.

Cuando hablamos de migración, hay que entenderlo, siguiendo a Mauss, como un hecho social total. Así,

en nuestra disciplina la entendemos como un fenómeno integrado, multideterminado, que se desenvuelve

y da lugar a un complejo dinamismo, en que se vinculan situaciones contradictorias de encuentros y

desencuentros, de vínculos que se conservan y lazos nuevos que se forman, de adquisición y pérdida

en términos sociales y culturales, así como procesos emergentes de adaptación, desvinculación y

reconfiguración de aquellos lugares que se habitan, que se imaginan y en los que se reproducen las culturas.

Es evidente ahora que el conocimiento de los pueblos indígenas de México no puede reducirse

al ámbito de lo rural, ni menos aún puede limitarse al estudio de comunidades, concebidas como

unidades socioterritoriales susceptibles de ser aisladas, aun cuando solo sea con fines analíticos. Es

claro también que el modelo teórico de las regiones de refugio, desarrollado por Gonzalo Aguirre

Beltrán (1991), mismo que sentó las bases de la acción indigenista del Estado

posrevolucionario, ha

perdido su capacidad heurística, a la luz de la existencia creciente de poblaciones indígenas urbanas,

transnacionales y transterritoriales, cuyas relaciones interétnicas no se reducen al ámbito de los vínculos

entre una comunidad indígena discreta e identificable desde el punto de vista territorial y una metrópoli

mestiza, que somete a las poblaciones indígenas a relaciones de dominación, explotación y cacicazgo, en

el contexto de regiones atrasadas y escasamente articuladas al mercado capitalista.

¿Dónde está ahora la comunidad indígena?, ¿cuál es su pertinencia?, ¿cómo entender ahora las

relaciones interétnicas y las diferencias étnicas y de clase, en el contexto de espacios urbanos y

redes de reciprocidad multisituadas?, ¿Cómo entender a la ciudad como el espacio preminente de la

multiculturalidad y de la interetnicidad en el México contemporáneo?, ¿Cómo integrar la migración y

los espacios urbanos como parte de los saberes y prácticas de los pueblos indígenas y por lo tanto de

sus patrimonios étnicos, que conforman una herencia que en muchos casos se prolonga hasta por tres

generaciones, que siguen vinculadas de alguna forma a la matriz étnica y comunitaria, y a veces incluso

lingüística, de la cual provienen?

Ahora encontramos a la gran mayoría de los grupos etnolingüísticos, sobre todo a los más numerosos,

ubicados en prácticamente todas las grandes ciudades del país, reinventando su memoria, reconfigurando

sus saberes y creencias, y enfrentando también otros riesgos, otras agresiones, nuevas necesidades, y

reivindicaciones de nuevo tipo, frente al Estado y frente a la sociedad nacional contemporánea.

Esta diáspora de indianidad que caracteriza las ciudades de nuestro país, va generando diferentes

reclamos y desafíos a la política del Estado y sus instituciones, así como a las disciplinas encargadas de

estudiar y comprender los problemas sociales y culturales que se presentan en las distintas regiones,

ciudades y ámbitos en que se desenvuelven los pueblos originarios de México, dentro o fuera del territorio

nacional. ¿Cómo entender este fenómeno social desde la antropología?, ¿cómo caracterizar a la migración

indígena desde las condiciones del presente?, y ¿cómo estudiarla, si la movilidad y el dinamismo son parte

intrínseca de su existencia como hecho social total? Estas preguntas animan nuestro trabajo y están en el

centro de la discusión sobre las dinámicas migratorias de los grupos originarios de México en el presente,

dando lugar a la búsqueda de metodologías y conceptos pertinentes para su comprensión.

Una de las principales vicisitudes en el estudio de la presencia indígena fuera de sus territorios originarios,

tiene que ver con la delimitación de criterios que nos permitan caracterizar a los pueblos indígenas u

originarios en el México actual. Esta reflexión no es intrascendente, pues tiene que ver con la manera en que

nuestro país se encuentra y se reconcilia con su carácter multicultural; con la forma como México puede

asumir su diversidad étnica como un patrimonio vivo, vigente y valioso; con las asignaturas pendientes

de una sociedad que no ha podido desembarazarse del racismo, la discriminación, la desigualdad social

y el colonialismo interno que siguen presentes en multitud de sectores y ámbitos de la vida nacional; con

la necesidad de replantear lo indígena como motivo de exclusión, de reelaborar el equívoco apelativo de

'indio', para reencontrarnos con esa inmensa reserva de conocimientos, creencias y prácticas que existe

en la cultura de los pueblos originarios de México y de replantear el concepto de lo mestizo, no como

lo opuesto a lo indígena, sino como la construcción de un espacio de diálogo, hibridación y encuentro

intercultural entre los diferentes pueblos y segmentos que conforman nuestro país heterogéneo y plural.

En la ciudad, donde las bases culturales (Bartolomé, 1997) para la identificación de lo indígena, como

la lengua, la indumentaria, la comida, la ritualidad, las redes de reciprocidad y la

vida doméstica, se

hibridan y se instrumentalizan, en una búsqueda y unos ajustes que van del anonimato y el camuflaje,

a la reivindicación y el uso de los signos identitarios como mecanismo de defensa y gestión frente a los

otros, la definición de la etnicidad tiene que tomar distancia de connotaciones meramente folclóricas o de

orden culturalista, para penetrar más en el ámbito de los campos culturales y las relaciones e intercambios

simbólicos. Ello constituye una interesante área de oportunidad para los antropólogos, puesto que ahí

radica la complejidad de la investigación etnográfica para el estudio de estas poblaciones.

A lo largo del siglo xx mexicano, el criterio estadístico fundamental y casi exclusivo para la identificación,

localización y cuantificación de la población indígena, era el manejo de algún idioma nativo como lengua

materna. Sin embargo, durante mucho tiempo las lenguas indígenas estuvieron asociadas con el atraso,

la ignorancia y el analfabetismo, de modo tal que muchas personas ocultaban su identidad lingüística.

y por otra parte, es creciente el número de personas que, aun cuando ya no dominan alguna lengua

autóctona, siguen manteniendo rasgos identitarios y vínculos comunitarios con sus pueblos indígenas

y se consideran como tales. Es por ello que las aproximaciones cuantitativa y geográfica que nos ofrecen

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

los datos censales para reconocer las poblaciones indígenas en el territorio mexicano, y particularmente

en las áreas urbanas, si bien pueden ser de utilidad, tienen que ser tamizadas por el trabajo etnográfico,

que nos permita encontrarnos con las dinámicas sociales, culturales y políticas de los grupos que se

reivindican indígenas y mantienen una identidad étnica diferenciada, con el fin de contar con una visión

integral de sus características y de las problemáticas que afrontan.

Desde la lectura de los datos censales y con base en la experiencia del trabajo etnográfico con la

población indígena que se desenvuelve en la metrópoli queretana, sabemos que ésta se compone,

en su mayoría, por individuos y familias originarios del propio estado, específicamente de la región

ñäñho, u otomí, del sur de Querétaro −en el municipio de Amealco−, y de la región chichimeca otomí −o

ñöñhö− del semidesierto queretano. A estos contingentes, se suman migrantes indígenas procedentes

de otras regiones y entidades federativas del país, como el Estado de México, Oaxaca, Michoacán, jalisco,

Guerrero, Hidalgo y San Luis Potosí.

La comprensión integral del fenómeno de la migración y la presencia de grupos indígenas en la ciudad,

requieren de un enfoque holístico, multicausal y multiescalar, en que no solo se enfoque la atención en

la población indígena que en un momento dado vive y trabaja en la metrópoli que nos ocupa, pues es

preciso también considerar la importancia de un análisis diacrónico, capaz de ubicar la movilidad, las

estrategias ocupacionales y las rutas migratorias en que se inserta la población indígena, así como la

necesidad de reconocer los vínculos identitarios, familiares y económicos que los migrantes mantienen

con sus comunidades de origen.

Es preciso considerar que en términos generales, la vida cotidiana de los indígenas en contextos urbanos

transcurre entre la marginalidad y el acceso a la ciudadanía, en tanto se establecen en la ciudad de manera

más o menos duradera, adquieren presencia organizada y se constituyen como usuarios y demandantes

de programas gubernamentales, así como sujetos de políticas públicas específicas a su condición étnica,

lingüística y sociocultural, condición que ha de redefinirse y reinventarse en razón de la nueva circunstancia

y los nuevos desafíos que la urbe representa para ellos.

En este capítulo presentamos algunas consideraciones teórico metodológicas para el estudio integral de

los grupos indígenas que han hecho de la metrópoli queretana su lugar de residencia ocasional o duradera,

esclareciendo las formas como se insertan en la vida económica y social de la ciudad. Así, en el siguiente

apartado presentamos una revisión de la bibliografía que alimentó nuestro trabajo de investigación,

dando cuenta de los campos conceptuales que resultan útiles para nuestras indagaciones, como los de

identidad, territorio, migración, reciprocidad, redes sociales, desarrollo y estrategias de sobrevivencia; los

que permiten encuadrar desde una mirada comprensiva la presencia indígena en las ciudades mexicanas.

Dado que la bibliografía respecto al tema es diversa y prolija, realizar un análisis exhaustivo de ella

resultaría excesivo para los propósitos del presente libro, por lo que decidimos concentrarnos en algunas

obras que centran su atención en la migración de o desde poblaciones de origen ñäñho, y particularmente

de la región otomí de Amealco, que forma parte de la región cultural otomí mazahua que incorpora también

la parte norte del Estado de México y el oriente de Michoacán. Ello se justifica por dos consideraciones

esenciales: que el grupo etnolingüístico otomí es ampliamente mayoritario en el estado y el municipio de

Querétaro; y que la gran mayoría de los migrantes indígenas que hacen presencia en la ciudad provienen

de la región otomí de Amealco. Ello no implica que dejemos de lado otros estudios clásicos sobre la

migración indígena, que se irán tomando en cuenta a lo largo de la obra.

En el apartado final, presentamos una síntesis de la metodología que condujo nuestra investigación,

estableciendo las líneas de análisis y los distintos tópicos considerados para la comprensión del fenómeno

migratorio, así como las herramientas (cuantitativas y cualitativas) utilizadas para la obtención del sustento

empírico que alimentó nuestras indagaciones. Describimos las características y alcances del universo de

nuestra investigación, así como los distintos actores sociales que identificamos para su caracterización.

Además de situarnos en el estado del arte que enmarca y apoya el presente estudio, en este primer capítulo

presentamos un relato preliminar del problema de investigación, a partir del cual pudimos alentar y

encauzar un diálogo intenso y fructífero con los sujetos e interlocutores de nuestro trabajo, quienes con su

propia mirada, sus vivencias, saberes y sentimientos, nos ayudaron enormemente a nutrir el análisis, las

conclusiones y recomendaciones que aquí se presentan.

De las “regiones de refugio” a las ciudades multiculturales. El estado de la cuestión

Al terminar la primera década del siglo xxI, el Censo de Población y Vivienda 2010 de los Estados

Unidos Mexicanos registró cerca de 7 millones de personas de tres años y más hablantes de alguna

de las lenguas amerindias, que representan algo más del 6.5% de la población nacional en ese rango

de edad. Hay que observar también que el porcentaje anterior aumenta al 15% si nos referimos a

todas las personas que se consideran indígenas, independientemente de que hablen o no una lengua

autóctona; se trata entonces de cerca de 16 millones de mexicanos mayores de tres años que se

autoadscriben como indígenas (INEGI, 2010). Ambos datos nos hablan de un importante contingente

de nuestra población, que enriquece la diversidad étnica, lingüística y cultural de México y que hace

presencia prácticamente en todo el territorio nacional, especialmente en el sur, sureste y centro del

país, pero que de manera creciente se congrega también en las grandes metrópolis mexicanas, como

es el caso de Querétaro.

A diferencia de lo que sucedía hasta la década de los cincuenta del siglo pasado, en que la población

indígena mantenía una presencia territorial discreta y localizada, ligada a sus espacios comunitarios

originarios en el medio rural; dando lugar a aquello que Aguirre Beltrán llamó las *regiones de*

refugio (1991), caracterizadas por la presencia de metrópolis mestizas escasamente articuladas al

mercado capitalista y al poder político del Estado nacional, que ejercían su dominación sobre las

poblaciones indígenas, constituidas en reductos étnicos en que la estructura de clases se sobreponía

a una estructura de castas que reproducía la dominación caciquil o señorial de los grupos dominantes

desde la cabecera mestiza; en la actualidad, la población indígena ocupa espacios en prácticamente

todas las grandes ciudades del país, y extiende su presencia a múltiples lugares del mundo urbano y

rural de los Estados Unidos.

Resultado de la progresiva precarización y empobrecimiento de sus economías campesinas, desde hace

más de medio siglo los pueblos originarios se han incorporado a las corrientes migratorias del campo a

la ciudad, y de las zonas de agricultura campesina a las de explotación agropecuaria capitalista, que por

temporadas reclaman una considerable masa de fuerza de trabajo intermitente, dispuesta a aceptar los

más bajos salarios. Estas nuevas experiencias migratorias han despertado la memoria de pueblos que aún

conservan en su mitología la imagen de un amplio territorio por el que se movían sus antepasados, en

constante trashumancia, que remite a relatos de peregrinaciones míticas y de antepasados que venían de

lugares lejanos y que habitan en los cerros que forman su geografía sagrada.

La experiencia acumulada de más de medio siglo de historias migratorias, individuales y de grupo,

ha ido modelando una memoria migrante renovada, que incorpora el conocimiento de nuevas rutas,

el manejo de redes y contactos, la trasmisión de vivencias, claves y saberes nuevos, adecuados a esta

nueva forma de existir en el mundo, marcada por la movilidad, la versatilidad laboral y el uso de las

claves y lógicas del mundo urbano, industrializado y moderno, sin abandonar las que corresponden

a sus matrices identitarias y a las tradiciones y lealtades propias de su adscripción étnica y comunitaria.

Así, desde los años sesenta del siglo xx, la presencia indígena se ha constituido en una constante en el

paisaje de las urbes mexicanas, de manera que su presencia ha motivado en la población urbana mestiza

reacciones diversas y cambiantes, desde la extrañeza, el rechazo y la desconfianza, hasta la solidaridad, el

diálogo y el reconocimiento.

Algunos grupos, como hemos dicho antes, emprendieron la marcha a los Estados Unidos, de acuerdo sus

versiones indígenas del ‘sueño americano’, cargando a cuestas sus singularidades étnicas y culturales,

estableciendo procesos ampliados de reconocimiento del territorio y generando el capital social necesario

para el transito humano, material y simbólico hasta su destino en el vecino país del norte.

Desde mediados del siglo xx, cuando se intensifica la migración campesina e indígena del campo a la

ciudad, diversos investigadores sociales, y antropólogos en lo particular, comenzaron a observar en ello

un campo de estudio que reclamaba análisis y esclarecimiento, planteando preguntas relacionadas con el

cambio cultural, la redefinición identitaria, el desplazamiento lingüístico, las estrategias de sobrevivencia,

las redes migratorias, los movimientos urbano populares, la demanda de vivienda y la vida cotidiana de

los migrantes en la ciudad, además de la formulación de políticas de intervención y desarrollo dirigidas a

este sector de la población urbana.

La ciudad de México, en primer lugar, y más tarde Guadalajara, Monterrey, Puebla, León, Tijuana y

Chihuahua, como las primeras grandes urbes mexicanas, vieron desfilar entre sus avenidas, plazas,

centros comerciales y colonias populares, indumentarias distintas a las que estaban acostumbradas, y

se fueron habituando a escuchar en la calle conversaciones en idiomas para ellos desconocidos. Poco a

poco las genéricamente llamadas *‘marías’*, los huicholes, los tarahumaras, los otomíes, los mixtecos, los

nahuas de muy diversos orígenes, fueron apareciendo en el paisaje urbano, vendiendo chicles; mercando

flores, ollas, escobas, servilletas o cualquier artesanía; pidiendo *kórima* o limosna; buscando trabajo en la

construcción, en los mercados o en el servicio doméstico; arreglando sillas de palma, mimbre o bejuco;

formando parte de los grupos de invasores u ocupantes de asentamientos irregulares. Los llamados

indios estaban en la ciudad y su presencia había ido más allá de los mercados y las estaciones de trenes

o autobuses, para penetrar todo el espacio urbano. Recordando las palabras despectivas de los niños

urbanos del México de los sesenta, cada vez se veían más *'indios bajados del cerro a tamborazos'.*

Una de las investigaciones pioneras en el tema de la migración indígena a la ciudad fue la que llevó a cabo

la antropóloga Lourdes Arizpe en la década de los setenta, publicada con el título *Indígenas en la ciudad de*

México. El caso de las marías (1980). Dicho trabajo realiza una descripción detallada de las motivaciones y

dinámicas que caracterizan el movimiento migratorio de indígenas a la ciudad de México, ocupándose en

particular del caso de las mujeres mazahuas y otomíes que la población urbana bautizó como *marías*, y cuya

imagen estereotípica dio lugar al exitoso personaje del cine de comedia de la segunda mitad del siglo xx en

México, denominado *'la India María'*. En aquella obra, Arizpe describe las formas y mecanismos mediante

los cuales la población indígena en la ciudad mantiene los vínculos con sus comunidades o pueblos.

La autora señala que desde finales de la década de los sesenta, cuando la crisis

económica intensificó

el empobrecimiento y la penuria de las economías campesinas, se empezó a advertir el incremento de

mujeres indígenas vendiendo fruta, dulces, chicles o semillas, en las calles de la ciudad, ostentando su

vestimenta tradicional, que les otorgaba notoriedad en el paisaje urbano.

Las preguntas que motivaron la investigación clásica de Arizpe fueron:





“1) ¿Cómo es que emigran indígenas de sus comunidades?, 2) ¿Por qué prefieren la ciudad de México?, 3)

¿Cómo y por qué ocupan en la ciudad una posición de subempleo y marginalidad incluso en relación al propio

sector marginal?[...] 4) ¿Cuáles son las causas por las que han conservado en la actualidad su identidad

indígena cuando en décadas pasadas estos migrantes se fundían rápidamente sociedad urbana?” (1980: 10).

Estas preguntas han sido, para muchos estudios posteriores, los ejes transversales de indagación respecto

a la movilidad de los indígenas a las ciudades, tratando de esclarecer el por qué y el cómo se realiza la

migración, así como las muy variadas formas de reinvención de la cultura étnica.

En cuanto a la metodología del trabajo, Arizpe propone primero una clasificación étnica, para saber el

grupo al que pertenecen los migrantes, su lugar de procedencia, el sitio de residencia en la ciudad y la

ocupación de los migrantes, puesto que mientras algunas mujeres se dedicaban a la venta de frutas,

semillas o dulces, otras se dedicaban a la mendicidad. Con esa base, las mujeres incluidas en su investigación

procedían de cuatro comunidades, pertenecientes a la región mazahua otomí: Santo Domingo de Guzmán,

municipio de Ixtlahuaca; San Antonio Pueblo Nuevo y la Providencia, municipio de San Felipe de Progreso;

las tres en el Estado de México. y Santiago Mexquititlán, en Amealco, estado de Querétaro. Es en este

estudio donde aparece consignada, por vez primera, la comunidad *ñäñho* de Santiago Mexquititlan, la

mayor concentración otomí en el estado de Querétaro, y la principal proveedora, junto con San Ildefonso

Tultepec, de migrantes indígenas a la capital queretana. Para realizar su trabajo de campo, la autora puso

énfasis en indicadores como:

“intensidad de la migración a la ciudad, tiempo en que ha estado ocurriendo y formas que ha

adoptado, composición étnica de la comunidad, facilidades de comunicación y transporte

presencia de industrias cercanas y el hecho de si procedían o no de esa comunidad las mujeres

indígenas designadas como ***marías”*** (ídem. 29) .

Con esa base, buscaba un conocimiento integral del fenómeno migratorio, preguntándose por la presencia

indígena en la ciudad, al tiempo que intentaba dar cuenta de las condiciones sociales y económicas de los

contextos originarios de dichos colectivos.

La autora intenta analizar la migración campo ciudad, a partir de dos supuestos teóricos: *la teoría de la*

modernización y *el enfoque histórico-estructural.* Dichas perspectivas le ofrecen conceptos para formular

preguntas orientadas a la comprensión del cambio cultural, como por ejemplo: cuáles son las condiciones

de la comunidad de origen que permiten y promueven la movilidad; cómo han sido las transformaciones

locales en cuanto a las actividades económicas realizadas por las familias; qué motiva a la gente a salir y a

regresar de sus lugares de origen. Bajo dichas indagatorias, algunas de las conclusiones, para el caso de las

comunidades de San Antonio Pueblo Nuevo, La Providencia y Santiago Mexquititlán, son:

El fenómeno de las *“Marías”* tiene su origen en la migración de familias indígenas a la ciudad de México,

producida por cambios en condiciones demográficas y económicas del campo y en el desarrollo industrial

centralizado en esta ciudad (ídem. 143).

…los indígenas de estas tres comunidades, marginados económica y

culturalmente en la zona rural, se encierran en su sociedad tradicional, y cuando las presiones económicas los forzan a salir temporalmente a conseguir ingresos adicionales, no buscan incorporarse a la sociedad urbana, sino únicamente tomar lo que necesitan para seguir viviendo en su comunidad tradicional (ídem. 117).

A partir de dichas conclusiones, el tema de la migración de los indígenas hacia las ciudades, habilitó un nuevo impulso hacia diferentes derroteros temáticos; por ejemplo, la reconstitución de la organización social familiar en las localidades de origen, las relaciones de género, la reconfiguración las relaciones interétnicas y de la identidad indígena a partir de la articulación intrínseca entre la ciudad y la comunidad. Fue así que en la década de los ochenta el tema de la migración campesina e indígena hacia las ciudades se hizo presente en un creciente número de investigaciones sociales y antropológicas.

La crisis económica de 1982 agudizó las condiciones de miseria en el campo mexicano, siendo los indígenas uno de los colectivos que encontraron estrategias de sobrevivencia económica a través de las migraciones pendulares de su comunidad a las grandes ciudades del país. Fue así que este el fenómeno

se tornó más visible a la mirada de los estudios sociales. Para el caso de las investigaciones relacionadas

con pueblos otomíes, o *ñäñho*, del estado de Querétaro, su presencia en la ciudad fue considerada por

la naciente antropología local, como parte de los procesos migratorios que se sucedían en el campo

queretano; ello puede observarse en los distintos trabajos realizados por Nieto (2007), en los cuales

se presenta una caracterización de la migración como un fenómeno social que moviliza poblaciones

del campo a las ciudades y a los Estados Unidos. Nieto nos muestra que, al menos en un inicio, la

migración internacional desde Querétaro ocurre principalmente en contextos mestizos rurales, sobre

todo de la Sierra Gorda y los valles centrales de Querétaro, regiones en que la población indígena no

es considerable, en tanto que en las poblaciones indígenas observamos una mayor inclinación a la

migración de carácter pendular del campo a la ciudad, o a las plantaciones capitalistas del norte y el

noroeste del país.

A partir de la formación del Centro de Estudios e Investigaciones Antropológicas de la UAQ, en 1982, y la

puesta en marcha del primer programa de maestría en antropología, en 1987, inicia un periodo de

diversificación de investigaciones locales relacionadas con distintas problemáticas de la población

indígena en el estado, la mayor parte de las cuales se enfocaron al estudio y comprensión de los pueblos indígenas en sus territorios de origen, especialmente entre los otomíes del semidesierto queretano, y de la región montañosa de Amealco. En estos trabajos, investigadores como Nieto (2007), Castillo (2000), Piña (2002) y Olvera (1997), observan mediante el estudio monográfico de los grupos indígenas, los distintos aspectos culturales que caracterizan su identidad, su organización social, sus economías y su relación con la naturaleza.

En el plano nacional, en 1982 aparece el libro de Marta Romer, *Comunidad, Migración y Desarrollo. El caso de los mixes de Totontepec*, en el que se analiza el fenómeno de la migración de una comunidad mixe de la Sierra de Oaxaca a la ciudad de México. Bajo un enfoque histórico-estructural, y tomando en cuenta las relaciones de clase y de producción, la autora plantea la necesidad de incluir en el abordaje a la comunidad de origen de los migrantes mixes que llegan a la ciudad, ya que el conocimiento de las características de la comunidad rural ayudaría a la comprensión de las formas de organización social de los migrantes en el ámbito urbano.

Partiendo de que la migración es un proceso social y, por ende, una decisión colectiva, la autora hace

una descripción de algunos elementos sociales de la comunidad de origen, que serán determinantes en

la conformación de las redes sociales de los migrantes y de su desenvolvimiento en la ciudad. Muestra

un panorama general sobre las condiciones socio-económicas de la comunidad mixe y las características

étnicas particulares del grupo, relacionándolas con los procesos estructurales de la región y del país. De

ésta manera, se ubica al proceso migratorio en un tiempo y espacio específicos.

El objetivo general de dicho estudio es plantear el problema de la migración como alternativa de desarrollo

para la comunidad indígena, y a la vez, como alternativa de vida para los migrantes. La autora parte de la

20 **21**

hipótesis de que la migración debe ser vista como un campo total de relaciones sociales y económicas que

envuelven a la ciudad y al campo, derivando de ello la importancia de tomar en cuenta a las comunidades

de origen en el proceso de migración rural-urbano.

Esta investigación se llevó a cabo mediante dos vertientes metodológicas, una cualitativa y una cuantitativa.

La primera consistió en entrevistas abiertas dirigidas y la observación directa con los grupos migrantes,

tanto en el ámbito urbano como en la comunidad de origen. En cuanto al aspecto cuantitativo, se levantó

un censo entre la población adulta migrante, siguiendo las redes sociales del

grupo; este censo se aplicó

a la población económicamente activa masculina, ya que los espacios laborales de las mujeres, como es el

servicio doméstico, hacían más difícil conseguir un seguimiento puntual. Así mismo, se utilizaron diversas

fuentes de instituciones oficiales que proporcionaron indicadores demográficos y estadísticos sobre

migración e indicadores de población, vivienda y servicios.

Entre las conclusiones de la investigación, la autora plantea que la migración es una estrategia de

sobrevivencia y de adaptación de los migrantes; ya que los procesos de deterioro y desarrollo desigual en

el campo mexicano han perjudicado a los campesinos y los han obligado a buscar nuevas estrategias de

reproducción, tanto en el ámbito familiar como en el de la comunidad; en tanto que la propia migración,

no significa una ruptura con la tierra, ni una separación definitiva de la comunidad, opera como parte

de una acción de resistencia a la proletarización plena. De manera que este trabajo aporta nuevos

elementos al estudio de las formas de defensa o resistencia que adoptan los campesinos, para enfrentar al

sistema económico y al discurso modernizador que empujan a la desintegración de las comunidades y la

desvinculación del trabajador migrante respecto de su tierra y su terruño, para convertirlo simplemente

en proletario o marginado urbano.

Los elementos que aporta el estudio de Romer (1982), son precisamente aquellos que tienen que ver con

la reproducción de relaciones, redes, valores sociales y culturales, propios de su condición étnica; esto es

precisamente lo que les permite una efectiva adaptación al medio urbano y una consecuente reproducción

como grupo. Además de que el tipo de migración, temporal, organizada en función del regreso al pueblo,

permite que los grupos migrantes sigan perteneciendo a la comunidad, en tanto que su actividad en el

medio urbano, o en el destino migratorio, les aporta ingresos que en alguna medida les permiten continuar

con su trabajo campesino y mantener la vida familiar y las tradiciones culturales propias de su comunidad.

En suma, este trabajo nos muestra, a través de un caso de estudio, cómo en la dinámica migratoria se

vuelve necesario tomar en cuenta la comunidad de origen, no solo por sus condiciones de precariedad y

carencia de opciones de trabajo, sino también por la prevalencia de lealtades y de relaciones sociales de

reciprocidad que se siguen reproduciendo en las ciudades o destinos migratorios. Además que, como bien

dice la autora, esta clase de estudios de caso a profundidad permiten responder a cuestionamientos de

fondo sobre el comportamiento y las motivaciones de los grupos migrantes, que los estudios cuantitativos

o estadísticos no permitirían esclarecer. Además que resulta indagar cómo cada grupo indígena adecúa y recrea sus características culturales propias en el medio urbano, siendo que la relación de los grupos étnicos con su espacio, sus tierras y su comunidad, es vital en el sentido de su organización social, y por ende, de su manera de situarse, organizarse y articular sus redes sociales en la ciudad. Se trata sin duda de una obra que vino a profundizar los cuestionamientos de Arizpe (1980) y a generar reflexiones más detalladas sobre las peculiaridades que tiene la migración en cuanto a su componente indígena.

Regresando al estado de Querétaro, en el trabajo de Lidia Van de Fliert titulado *El otomí en busca de la vida* (1988), está inquieta antropóloga holandesa analiza la cosmovisión de los *ñäñho* de las comunidades de Santiago Mexquititlán y de San Ildefonso Tultepec, en el municipio de Amealco, advirtiendo las relaciones que hay entre la organización social y religiosa, así como su trascendencia en distintas actividades en la

vida cotidiana en esta región indígena. En esta obra, la autora analiza distintos mitos, campos semánticos y procesos rituales, que constituyen la cosmovisión de estos pueblos, así como las estrategias que la población despliega para su sobrevivencia cotidiana, encontrando en la

reciprocidad con los familiares

y paisanos vivos, pero también con las ánimas, los antepasados, los santos y divinidades, un vínculo

de corresponsabilidad social y ritual que les permite salir adelante. Este estudio precursor señala a la

migración a las ciudades como una actividad económica más, que forma parte de las estrategias familiares

de sobrevivencia de la población *ñäñho*; se señala que el trabajo migrante es predominantemente

estacional y que responde a necesidades vinculadas con la obtención de dinero para solventar los gastos

que se derivan de la adquisición de un cargo religioso, o para la compra de insumos destinados a la siembra

de la milpa para el consumo y el intercambio.

La obra de Van der Fliert destaca como un interesante esfuerzo de esclarecer el universo simbólico, la

vida ritual y la organización comunitaria de los pueblos *ñäñho* de Amealco, centrando su atención en el

estudio del sistema de cargos, de las festividades comunitarias, de las capillas familiares, de los mitos y

relatos locales, sin descuidar los aspectos lingüísticos, que ya venía trabajando con denuedo su paisano

Ewald Hekking. En todos ellos, la vida cotidiana y la actividad económica aparecen como el sustrato que

otorga viabilidad material a la vida comunitaria, considerando desde las actividades agrícolas, pecuarias,

forestales y artesanales propias de la economía campesina local, ligadas con el autoconsumo y la

reproducción de la unidad doméstica, hasta aquellas que tienen que ver con el mercado, el mundo urbano

y el capital, que involucran en particular el trabajo asalariado migrante, particularmente de los hombres

en la industria de la construcción, y el trabajo de mujeres y familias que se dirigen a las ciudades (de

Querétaro, San juan del Río, México, y otras) buscando ingresos en el comercio callejero.

Desde los ochenta y hasta fines del siglo pasado, Marcelo Abramo, de la DEAS-INAH, se ocupa de estudiar

la comunidad de Santiago Mexquititlán, a partir de sus procesos rituales y sus problemáticas sociales. En

el texto *Corpus Christi en Santiago Mexquititlán* (1989), explora el tema de la función social del ritual, en

cuanto a sus implicaciones sociales e ideológicas. A partir de la descripción de dicha fiesta, su complejo

ritual y los elementos que aparecen en ofrendas y altares, Abramo establece distintas reflexiones vinculadas

a la reciprocidad, el intercambio de dones, el entramado de la organización social y las representaciones

colectivas. Este último aspecto aparece en el trabajo *La lucha por la recuperación de las tierras comunales y*

de los espacios rituales en Santiago Mexquititlán, Querétaro, publicado en 1992, en que el autor expone las

distintas visiones, intereses y conflictos que pueden generarse frente al espacio

comunitario compartido,

cuando se parte de representaciones distintas del pueblo y el territorio. Conceptos como espacio

comunitario y territorio sagrado, aparecen como elementos que contienen una visión étnica local, que

observa un conjunto de improntas específicas a partir de las prácticas rituales; mientras que, por otra

parte, la racionalidad de las instituciones de gobierno, como portadoras de una visión unilineal, pragmática

y fragmentaria del espacio, puede generar situaciones de tensión y de conflicto. Abramo considera que la

lucha de los *ñäñho* de Santiago por la defensa de sus espacios comunitarios representa una forma de

afirmación étnica y de gestión comunitaria, sustentada en las creencias compartidas.

Hacia mediados de la década de los noventa, en el texto titulado *La despedida de las ánimas* (1995), Abramo

describe el culto a los antepasados en Santiago Mexquititlán, mencionando a *el costumbre* como la vía local

que rige las relaciones sociales, económicas, políticas y territoriales de la comunidad. La dimensión de lo

económico aparece como un elemento que da sustento y posibilidad a las actividades locales encaminadas

a la preservación del costumbre, señalando que la actividades relacionadas con la migración a las ciudades

de Querétaro, San juan del Rio y el Distrito Federal, aportan ingresos complementarios que hacen posible

sufragar diversos gastos necesarios para la realización de las fiestas y rituales tradicionales, como la

22 **23**

preparación de panes y alimentos para el cambio de cargueros, el pago al sacerdote, la compra de las

bebidas alcohólicas, el pago de los cohetes, el sonido para el baile, y el adorno del templo, entre otros gastos.

En 1995 se publica la tesis doctoral del lingüista Ewald Hekking, *El otomí de Santiago Mexquititlán:*

desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales, obra de la mayor importancia para

el estudio de la región otomí de Amealco. En esta investigación, Hekking analiza los distintos factores

sociales que favorecen el desplazamiento del *hñäñho* por el español; entre ellos, describe como en el fondo

de estos factores de desplazamiento se encuentran las relaciones de desigualdad y dominación a que se

ven sometidos los otomíes por parte de los grupos mestizos dominantes. Estas relaciones interétnicas

de carácter asimétrico, las encuentra en su dimensión local, dentro del municipio de Amealco, y en su

dimensión más amplia, cuando los santiagueros migran a las ciudades mestizas y modernas. En esos

casos, señala cómo la estigmatización del otomí, como lengua hablada por los indios y la gente pobre,

genera transformaciones entre los hablantes, donde la lengua otomí, va perdiendo espacios públicos

externos y se va afianzando en la dimensión doméstica en las familias. En esta obra, el autor analiza cómo

la migración genera transformaciones al interior de los campos semánticos del otomí, que repercuten en

la reelaboración de los saberes y las creencias propias de este grupo étnico. Es importante señalar que

Hekking ha realizado un prolijo trabajo desde la lingüística en los distintos barrios de Santiago y a partir

de éste ha producido diccionarios, gramáticas, cursos y talleres literarios, encaminados a la dignificación

y fortalecimiento de esta lengua originaria de México.

junto con los estudios antropológicos y lingüísticos que hemos mencionado, desde finales del siglo pasado

se intensifican los estudios dirigidos a la comprensión del crecimiento acelerado y complejo de la ciudad de

Querétaro, unos encaminados a explicar sus procesos de industrialización, otros a analizar la problemática

de la vivienda, y algunos más a dar cuenta de los fenómenos de la urbanización y el crecimiento

demográfico, aunados con el incremento y diversificación de la demanda social y de los desafíos en materia

de ordenamiento urbano, infraestructura y servicios básicos. Pero hasta ahora, la población indígena no

aparece como un actor social específico, heterogéneo y diferenciado, con demandas, estrategias y formas

de representación propias, que se suman a la transformación y complejización de una ciudad que en medio

siglo ha visto multiplicar veinte veces su población y más de veinticinco veces su superficie.

Corresponde al sociólogo Alfonso Serna jiménez describir a la movilidad indígena a la ciudad como un

tema de análisis socioeconómico, tarea que emprende en su libro *La migración en la estrategia de la vida*

rural. Los migrantes y las unidades domesticas en la microrregión San Ildefonso Tultepec, Amealco, Querétaro

(1996), en el que se propone analizar los procesos migratorios como estrategia económica de la población

campesina empobrecida, haciendo un análisis sociodemográfico y estadístico de la economía doméstica de

distintas familias sanildefonsinas, aportando datos relacionados con la composición del ingreso, así como

gran cantidad de datos cuantitativos para describir la comunidad y la región. Es importante observar que

este estudio se llevó a cabo originalmente en la ciudad de Querétaro, así que fueron los propios migrantes

quienes condujeron al investigador y sus preguntas a su pueblo de origen.

A fines del siglo pasado, las investigaciones orientadas desde Querétaro a la comprensión de la población

indígena del estado, y de la región otomí de Amealco en particular, fueron diversificando sus preguntas,

desde aquellas que se ocuparon de las estrategias étnicas frente a los procesos políticos (Banda y Prieto,

1998), hasta las que se ocuparon de estudiar la vida indígena en la ciudad como una extensión de la

comunidad (Abramo, 1999).

En los inicios del siglo xxI, el tema de la migración como fenómeno social que expresa cambios en la

cultura y en las dinámicas sociales, aparece como un tema recurrente y prolijo que ocupa a las distintas

disciplinas sociales. En el año 2000, Rubio, Millán y Gutiérrez publican la obra: *"La Migración Indígena*

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

en México, Estado del desarrollo Económico y social de los Pueblos Indígenas de México" ; en ella, los

coordinadores recopilan estudios realizados en la última década del siglo pasado, como parte de los

proyectos impulsados por el INI (Instituto Nacional Indigenista; ahora Comisión Nacional de Desarrollo

de los Pueblos Indígenas, CDI), y que tienen que ver con el análisis la distribución de los grupos étnicos en

el país, en el marco de un creciente y generalizado proceso de migración de los grupos indígenas por todo

el territorio mexicano. Además de recopilar una vasta bibliografía sobre migración indígena, la obra ofrece

interesantes casos de estudio y análisis teóricos sobre esta problemática, en México y de América Latina.

Aquella compilación obedeció al propósito de generar un conocimiento actualizado sobre las condiciones

que prevalecen en las regiones indígenas del país, ofreciendo la visión de especialistas en diversos campos

de las ciencias sociales, lo que nos proporciona una variedad de perspectivas, marcos de análisis y fuentes

de información cuantitativa y cualitativa, resultado de la mirada multidisciplinaria.

Así, esta compilación trata de dilucidar el nuevo mapa étnico y etnolingüístico del México contemporáneo,

producto de los continuos desplazamientos de la población indígena hacia las áreas urbanas, hacia las zonas

de agricultura capitalista y hacia los Estados Unidos, incluyendo los puntos de tránsito y aprovisionamiento

en ese trayecto, permitiendo identificar los factores centrales que han influido en los ámbitos regionales

para fortalecer la dinámica migratoria, además de dar un panorama sobre las condiciones que prevalecen

en las zonas de tránsito, destino o itinerancia.

Este libro contribuye entonces a la comprensión de los procesos de reconfiguración étnica a través de los

movimientos poblacionales, y de los factores que influyen y condicionan la emigración indígena a lo largo

del último cuarto del siglo xx. La obra permite también realizar un análisis comparativo, puesto que incluye

estudios de distintas regiones del país, entre las que se ubican la región pame de Querétaro y San Luis Potosí;

la región mazahua otomí del estado de México y el sur de Querétaro; así como el que se refiere al periplo de

los grupos mixtecos de Oaxaca y Puebla por las ciudades y plantaciones agrícolas del norte del país.

La ciudad, crisol de fronteras inestables, es un escenario en que el cambio, agregación y reconfiguración

de las identidades adquiere ritmos y velocidades distintos a los contextos rurales en el mismo país. La

presencia indígena en contextos urbanos supone una reinvención de su pertenencia y sus dispositivos

simbólicos, en un contexto nuevo de convivencia y sobrevivencia, a partir de los retos que la ciudad

presenta a sus habitantes, la praxis a la que convoca y la configuración de los espacios y momentos de

la vida pública, entre calles, plazas, jardines y avenidas, en las vecindades, barrios y colonias en que la

gente vive y convive, trabaja y juega. En el inicio del nuevo milenio, la antropología se posiciona como

una disciplina académica que puede observar, en el fenómeno de la migración, las transformaciones que

operan en la organización social, el territorio, la lengua, la cosmovisión y la identidad.

Otro interesante estudio sobre migración indígena a la ciudad es el presentado por Daniel Hiernaux-

Nicolas, titulado *“Metrópoli y etnicidad. Los indígenas en el Valle de Chalco”* (2000). En comparación con

el estudio de Arizpe, éste buscó identificar al indígena en las periferias de la ciudad, para comprender las

lógicas que mantienen sus estilos de vida en estos espacios, planteando las siguientes preguntas:

“¿Cómo llegaron a la ciudad de México?; ¿qué clase de relación laboral,

afectiva y residencial establecieron

con esta ciudad?; ¿persiste, y en caso afirmativo, en qué condición se manifiesta su condición étnica, y qué

tipo de relaciones mantienen con sus comunidades y espacios de origen?" (ídem. 15).

Este trabajo se propuso analizar a los grupos indígenas en la ciudad a partir de un territorio de residencia,

el Valle de Chalco, y no tanto por adscripción étnica. Como recurso de la investigación empírica, se hizo uso





de un cuestionario que fue tratado estadísticamente; vale la pena anotar, además, que el levantamiento del

mismo fue llevado a cabo por habitantes de la colonia de estudio, miembros de la Asociación de Grupos

étnicos del Valle de Chalco, A. C., a quienes se capacitó para la tarea.

Entre otras herramientas, se hizo uso de la observación directa y de entrevistas, con el fin de obtener

las historias de vida de los indígenas migrantes, proporcionando cada uno de los detalles en el proceso

migratorio, así como de la integración de los mismos a la ciudad. El autor maneja los conceptos de

hibridación cultural y de *metrópoli multicultural*, como marcos de explicación de la presencia indígena

en las periferias de la ciudad, considerando que *“el largo proceso de construcción social y morfológica de*

la ciudad mexicana parecería haber borrado las huellas de quienes la construyeron” (ídem. 13). En este

estudio aparecen algunas familias de la zona conurbada del estado de México, emparentadas con otomíes

de Santiago Mexquititlán. El autor señala que:

“el mestizaje no atañe solamente a la constitución progresiva de una sociedad mezclada a partir de su

replanteamiento colonial, sino que remite también a la formación urbana como resultado complejo del

proceso de producción y apropiación del espacio por los diversos grupos sociales” (ídem. 13).

Hiernaux-Nicolas menciona que tuvo que recurrir a la Asociación de Grupos étnicos del Valle de Chalco,

A.C., a fin de ubicar a sus interlocutores, pertenecientes a 19 grupos etnolingüísticos, abordando un total

de 115 casos de estudio.

En el año del 2007 aparece, proveniente de la antropología queretana, la obra migración y cambio

cultural en Querétaro, obra coordinada por jaime Nieto Ramírez, en la que aparecen distintos artículos de

investigadores del área de antropología de la Universidad Autónoma de Querétaro. Desde una pluralidad

de miradas, todas ellas centradas en la descripción del fenómeno, los cinco autores escriben las causas, los

efectos sociales, las características económicas y las transformaciones culturales que la dicha movilidad

origina. Es importante señalar que esta obra se centra en el análisis de la migración internacional,

especialmente en la Sierra Gorda queretana. El único capitulo referente a la región otomí de Amealco

titulado *El proceso migratorio en la región sur del Estado de Querétaro*, (Bárcenas Casas, 2007) contiene

cifras globales, nacionales y estatales sobre aspectos económicos de ingresos y egresos, en un nivel macro

que no nos permite visualizar la dimensión de lo regional y lo local desde un punto de vista etnográfico.

En la primera década del nuevo siglo, desde la antropología se generan diversos estudios referente a los

distintos grupos étnicos que nutren el paisaje cultural de la ciudad, dando cuenta de la forma como ellos

recrean elementos culturales provenientes de sus lugares de origen, que constituyen estructuras simbólico

cognitivas que les permiten afrontar nuevas experiencias en contextos interculturales. Es en las ciudades

donde la diversidad sociocultural converge y diverge, las identidades particulares se afectan mutuamente

y se reinventan en lo cotidiano. El espacio público prescribe el encuentro y el conflicto, la ciudad por lo

tanto establece límites y posibilidades, en que la identidad indígena adquiere caminos inesperados en

cuanto a su configuración étnica.

La identidad, junto con las redes sociales y las transformaciones culturales, serán algunos de los más temas

explorados en cuanto a la migración étnica, destacando investigadores desde las ciencias sociales y la

antropología han generado preguntas novedosas y pertinentes para la comprensión de dicho fenómeno.

Regresando a los pueblos *ñäñho* de Amealco, ahora reconocidos desde su auto adscripción, Regina

Martínez Casas publica, desde 2004, una serie de documentos vinculados con la población otomí de

Santiago Mexquititlán que vive en Guadalajara jalisco. En el texto en que comparte autoría con Guillermo

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

de la Peña: *“Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara”*,

exploran las estrategias que los colectivos indígenas llevan a cabo dentro de la ciudad, para asegurar la

subsistencia, asentarse y mantener los vínculos familiares y comunitarios, que muestran una enorme

flexibilidad y una notable capacidad adaptativa. En los años subsecuentes, Martínez Casas se mantiene

en la línea de la investigación y comprensión de la población *ñäñho* en la ciudad de Guadalajara (2007),

haciendo estudios de las formas de organización social, las políticas públicas, el desplazamiento lingüístico

y la educación multicultural. Una de las preocupaciones recurrentes en sus trabajos, tiene que ver con la

pregunta de cómo se vive la etnicidad en la ciudad, cómo se adaptan los colectivos indios a ella, y cuáles

son sus procesos adaptativos para hacer frente a las exigencias y lógicas del mundo contemporáneo,

mediante la reconfiguración de elementos provenientes de su propio universo cultural.

Cuando hablamos de identidades étnicas en el contexto de un Estado nación como es el México

contemporáneo, y de manera particular en el ámbito de las ciudades, hablamos de representaciones

culturales eminentemente contrastivas, que hacen posible la afirmación, la reproducción y el reconocimiento

de grupos que mantienen sus propias formas de hablar, de pensar, de organizarse y de relacionarse con el

mundo, que las distinguen de la sociedad nacional mayoritaria y de otros grupos subalternos, que asumen

también una adscripción sociocultural diferenciada, con los que conviven y se

encuentran.

En esta diferenciación étnica interviene, por una parte, la percepción que la sociedad nacional tiene de

'los indios', como diferentes y distinguibles; y por la otra, la percepción que las comunidades llamadas

indígenas tienen de sí mismas, como pueblos distintos y singulares que se reconocen en un origen, en una

lengua, y en una tradición (o *"costumbre"*), que les son propias y que no son asimilables a esa construcción

heterogenerada y estereotipada del *'indio'* como una categoría que engloba en forma equivocada

y arbitraria a grupos, lenguas y tradiciones evidentemente heterogéneas.

Para el año del 2003, en el marco del proyecto nacional Etnografía de las regiones indígenas de México

en el nuevo milenio, impulsado por el INAH, Utrilla y Prieto publican *"Ar ngú, ar hnini, ya meni. La casa,*

el pueblo, la descendencia (los otomíes de Querétaro)" ; este texto explora las formas de organización social

que caracterizan y estructuran a las comunidades otomíes en las dos regiones en que hace presencia este

grupo etnolingüístico, la región sur y el semidesierto. La pregunta más relevante de esta pesquisa tiene que

ver con la noción de comunidad indígena, ¿dónde comienza y termina la comunidad otomí?, ¿qué define

a la comunidad y cuáles son sus diferentes niveles de articulación y estructuración?, son preguntas que

llevan a los autores a reflexionar sobre la identidad, la organización social y el territorio, desde el nivel

de la casa hasta la conformación de una identidad y un sentido de pertenencia a la comunidad, pasando

por la configuración de parentelas, o ya meni, que encuentran en las capillas familiares su espacio de

concreción simbólica y ritual. Los casos analizados para la comprensión de la región ñäñho del sur son

las comunidades de Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec. En esta obra, el tema de la migración

aparece cuando se habla de redes sociales y de contextos transterritoriales, definiendo la forma en que la

comunidad establece redes para la salida y el retorno de sus miembros, combinando distintas estrategias

económicas, en el pueblo y en la ciudad. Aquí la ciudad aparece como un espacio que acelera la reinvención

de la cultura y de las bases identitarias, debido a que la etnicidad se vive bajo la sombra de la desigualdad.

En 2005, Vázquez Estrada en su texto *“Elogio a lo distinto. Relaciones interétnicas en el estado de Querétaro”* ;

señala que, en distintos contextos mestizos de la ciudad, los vocablos ‘indio’ o ‘indígena’, son empleados

con una evidente connotación peyorativa, con el fin de calificar a una persona como ignorante, atrasada

o francamente tonta. Pero, lejos de que estas diferencias, y los estigmas sociales asociados a ellas,

constituyan una barrera infranqueable o una descalificación ineludible, la

reconversión simbólica de esos

términos peyorativos, por la vía de la afirmación y de la resistencia, puede generar un efecto contrario,

28 **29**

de dignificación y orgullo identitario, emergiendo las identidades diferenciadas y el ser indígena como

banderas para la gestión de aspiraciones colectivas, como lo han demostrado los triquis de la colonia

Unidad Nacional o los ñäñho de la Nueva Realidad al norte de la ciudad, quienes han constituido colectivos

que ostentan con gusto y dignidad su condición como triquis, ñäñho, o simplemente indígenas.

Según dicho texto la identidad no es entonces un rasgo inmanente e inmutable, sino construido, recreado y

en constante transformación, como la propia cultura y la organización social. En las expresiones identitarias

propias de una sociedad se manifiestan sus intereses y perspectivas en conflicto y se reflejan los cambios

y alteraciones que vive el propio grupo social, no sólo en el presente, sino también en la memoria y en los

anhelos de futuro, enlazando en una misma historia a los vivos con los ancestros y con los descendientes,

integrando una representación colectiva que se reproduce y se reconfigura momento a momento.

En 2006, aparece *"Ya hnini ya jäítho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro"* , obra coordinada por Diego

Prieto y Beatriz Utrilla, en que se compendian los tres primeros ensayos temáticos producidos por el

equipo queretano del proyecto nacional de Etnografía de las regiones indígenas del INAH. El primero, del

que ya hemos hablados, da cuenta de la organización social de las comunidades otomíes en Querétaro.

El segundo, se ocupa de la configuración simbólica de los territorios indígenas. y el tercero se enfoca

al estudio de las identidades, las relaciones interétnicas y los procesos etnopolíticos en la entidad.

Esta obra ofrece un panorama etnográfico general de los pueblos indígenas que tienen presencia en el

estado de Querétaro, concentrándose en las tres temáticas que hemos referido. De su lectura podemos

desprender que las configuraciones étnicas deben abordarse como procesos dinámicos y adaptativos,

en que encontraremos elementos duraderos y constantes, pero no inalterables, sobre todo considerando

que éstas van conformando una idea del ser que se proyecta en el querer ser y el anhelo de permanecer,

proyectos con perspectivas hacia un futuro y no simples residuos de un pasado inexpugnable.

En 2008 aparece *“Conversos, redentores y elegidos. Transformaciones cosmogónicas entre los nãñho del sur*

de Querétaro”, de Utrilla y Vázquez; aquí los autores exploran los efectos de la migración en la cosmovisión

local y en la construcción de la noción de comunidad e identidad. Los autores

afirman que la identidad

de los pueblos näñho, como factor de cohesión, afirmación y reconocimiento, conjuga historia, presente

y proyecto, en un universo simbólico integrado, dinámico y flexible. y en ese mismo sentido, son las

experiencias particulares, individuales y de grupo, en los ámbitos de la acción comunicativa, la familia,

la producción, la educación y la vida social, las que van forjando la conciencia que tiene el sujeto de su

pertenencia a uno o varios grupos sociales y culturales.

Al final de la primera década del siglo, todas estas obras que hemos enumerado representan textos

indispensables para la comprensión del cambio cultural a partir de los procesos migratorios. Desde los

temas relacionados con el análisis de políticas públicas, la pluralidad religiosa, la permanencia y vida

cotidiana, hasta los que tienen que ver con los mecanismos de resistencia, organización social, participación

política y conformación de expresiones autonómicas, observamos que los colectivos *näñho* de Querétaro

han configurado de manera creativa y adaptativa su identidad en la ciudad desde un sistema de relaciones

que tienen tres componentes fundamentales: *'yo'*, el sujeto individual que se adscribe o se asume parte del

grupo, se identifica con él, y se sujeta a ciertos códigos y requisitos de pertenencia; *'nosotros'*, el grupo que

reconoce como suyos a un conjunto de individuos, en tanto que asumen determinadas lealtades, valores y

saberes, y cumplen con ciertos deberes de reciprocidad, de modo que se sienten parte del sujeto colectivo

en cuestión; y ‘los otros’, como el conjunto, más o menos difuso y diverso, que queda fuera del grupo social

del que se trata, constituido por un universo heterogéneo y cambiante de sujetos distintos, frente a los

cuales el grupo se afirma, se identifica y se diferencia, y en sentido inverso, es identificado, diferenciado

y tratado por ellos de diversas maneras, según el tipo específico de relación que el grupo establece con

las distintas colectividades con las que se encuentra y se articula en su práctica social, productiva y

reproductiva y en el decurso de su existencia.

En la ciudad, las identidades étnicas se reconfiguran y la existencia y alcances de la comunidad es

replanteada, tanto por los que se van, como por los que se quedan. La condición liminar del migrante

establece una intensa dinámica de reinterpretación de los elementos culturales propios y de adquisición

de nuevos elementos, lo que provoca un recambio en los sistemas normativos que organizan y orientan

las relaciones inter generacionales, de género, de vecindad y de comunidad.

Partimos del reconocimiento de que la persistencia de una identidad étnica diferenciada, en un ambiente

sociocultural ajeno y hasta cierto punto adverso a su contexto original, constituye la expresión de una

disposición, más o menos activa y más o menos consciente, de resistencia cultural, entendida ésta como la

disposición a mantener sus espacios de control cultural (Batalla, 1991), en una constante tensión entre su

determinación de mantener sus propios rasgos culturales identitarios, y su realidad como grupos sociales

dominados y desplazados, sujetos a constantes y renovados desafíos, imposiciones y hostigamientos. Ahora

bien, cuando esta resistencia cultural se organiza y se expresa en discursos y proyectos de reivindicación

étnica, hablamos de la emergencia de movimientos etnopolíticos que, en el caso de Querétaro, constituyen

apenas expresiones aisladas, incipientes y fragmentarias.

Hacia la construcción de una metodología pertinente

La investigación, vista como un procedimiento cognitivo planificado y sistemático, supone la construcción

de un diseño estratégico en que la experiencia y la experimentación se articulan de manera reflexiva

y dialéctica, con el propósito de vincular los componentes abstractos del conocimiento previo del

fenómeno que nos proponemos estudiar, con los elementos pragmáticos del mundo empírico y de la

vivencia cotidiana. Así que el reto fundamental de una investigación social como la nuestra consiste en

la adecuada delimitación del problema de estudio y la construcción de los indicadores, las herramientas

y los mecanismos idóneos para la obtención de la información necesaria y suficiente para iluminar el

análisis con el dato sensible, y avanzar en la comprensión de la problemática que pretendemos esclarecer.

La delimitación del universo de la investigación, a partir del cual se abordará la problemática de estudio,

depende ciertamente de la extensión y la profundidad que pretendamos dar a nuestra indagatoria. Fue

así que diseñamos la trayectoria y las etapas del trabajo, estableciendo los límites y fronteras capaces de

ubicar y acotar el escenario en que podemos apreciar la relación entre los fragmentos y el conjunto que

ellos conforman, y viceversa.

Siguiendo a jacorzynski, *"el método equivale tanto la aplicación práctica de los presupuestos teóricos acerca*

del investigador como acerca del otro" (2004:149). Así, entendemos la metodología como un conjunto

de propuestas teóricas y conceptuales, estrategias de análisis y mecanismos de acopio, construcción y

sistematización del dato empírico, que están posicionados a lo largo de un proceso premeditado y que

son utilizados con una intencionalidad que se desprende del objetivo de la investigación, que determina el

para qué se hace el diseño de la misma (Ibáñez, 1985).

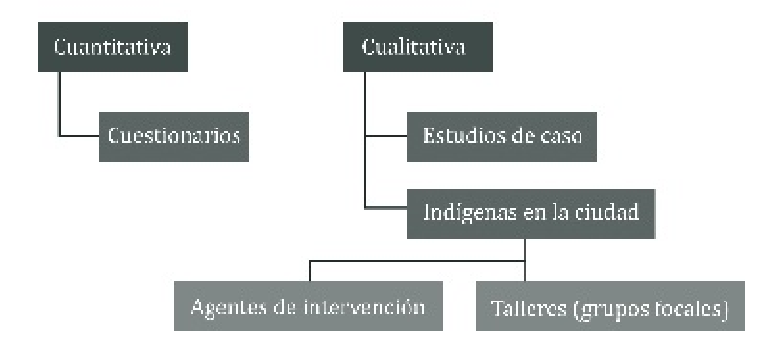
Ahora bien, la problemática social y cultural vinculada con la presencia de núcleos diversos de población

indígena en el contexto de una ciudad metropolitana con un crecimiento acelerado, como Querétaro, nos

plantea interesantes retos en el ámbito metodológico, pues se trata de una población fragmentaria, que

proviene de muy diversos orígenes étnicos y geográficos; cuya vida y supervivencia fluctúa entre distintos

espacios, desde sus comunidades de origen hasta sus muy variados destinos migratorios; cuya estancia



en la ciudad puede ser sumamente fugaz, coyuntural o estacionaria, o prolongarse por períodos más o

menos largos, hasta constituir enclaves permanentes, que se mantienen vinculados de distintas maneras

a los lugares de origen, en un constante ir y venir de personas, remesas, mercancías y comunicaciones.

Frente a la considerable heterogeneidad, la inestabilidad y el carácter fluctuante

de los núcleos socio

culturales a los que se dirigió nuestra indagatoria, consideramos necesario utilizar una perspectiva

metodológica mixta, que articulara simultáneamente las dimensiones cuantitativa y cualitativa del

fenómeno de los grupos étnicos en la ciudad de Querétaro, tema central del presente estudio. Esta

articulación nos permitió establecer un equilibrio en cuanto a la extensión y la profundidad de los

escenarios, tanto socioeconómicos como socioculturales, que caracterizan a los grupos indígenas que

actúan y hacen presencia en el espacio urbano.

En el ámbito cuantitativo, aplicamos un cuestionario para dar cuenta de las características demográficas

y socioeconómicas, las pautas migratorias, los patrones de residencia y las expectativas ocupacionales y

familiares de los individuos y familias indígenas que viven en la ciudad. Tratamos de que el cuestionario

llegara a los principales núcleos de población indígena presentes en el espacio urbano: *ñäñho* u otomíes

del sur, *ñöñhö* o chichimeca otomíes del semidesierto, nahuas, mazahuas, triquis, mixtecos y huicholes;

y en menor medida, a otros grupos de escasa presencia en la ciudad que pudiésemos llegar a localizar a

partir de los datos censales e institucionales con que contamos.

En algunos casos, pudimos aplicar el cuestionario con cierta facilidad a las

familias integradas a una unidad

residencial (colonia o vecindad), a un grupo organizado o a los destinatarios ocasionales de un programa

institucional, como aquellos que maneja el Sistema DIF Municipal (albergues, casas de día o atención a

personas y familias en situación de calle). Pero tratándose de aquella población que no tiene una visible

presencia como grupo étnico dentro del área urbana, ni una evidente articulación residencial, institucional

u orgánica, el trabajo se redujo a la localización de algunos individuos pertenecientes a dicha población

abierta y heterogénea, sin que tuviésemos la posibilidad de abarcarlos a todos, o de establecer criterios

muestrales para abarcar a la totalidad de los indígenas en la ciudad, que como sabemos corresponden a

treinta y cinco diferentes grupos etnolingüísticos, de acuerdo con los datos censales disponibles, de los

cuales más de quince cuentan con menos de seis hablantes en la ciudad.

Pero como es evidente, existen también grupos lingüísticos y contingentes étnicos provenientes de una

misma localidad, que tienen mayor presencia social y cultural, que coinciden en áreas habitacionales, que

desarrollan actividades económicas semejantes, particularmente relacionadas con el comercio en vía

pública, y que coinciden como sujetos de atención de algunos programas institucionales. Tal es el caso

de los *näñho* del sur del estado de Querétaro, quienes provienen principalmente de dos comunidades:

Santiago Mexquititlán y San Ildefonso Tultepec, manteniendo vínculos como paisanos en la ciudad y

configurando redes de apoyo e intercambio recíproco que favorecen la migración y la solución de toda

clase de problemas relacionados con el arribo, la ubicación y el desenvolvimiento de la vida cotidiana en

la ciudad. Otro caso particular es el de los triquis de Oaxaca, que desde hace alrededor de quince años han

constituido una colonia, estable y creciente, al norte de la ciudad, que permite atender el problema del ir y

venir de los paisanos, contando con un enclave en que se conservan vivas tradiciones, lengua e identidad,

y se recrean los vínculos étnicos en su condición de triquis y, en su caso, de comerciantes organizados.

Una de las oportunidades que ofrece la antropología para el estudio de las diversidades culturales en

movimiento, es su capacidad de establecer una aproximación detallada y minuciosa a determinados

fenómenos sociales, encuadrándolos en sus espacios microsociales, en que puede llevarse a cabo un

acercamiento a profundidad, capaz de desentrañar los sentidos profundos de la praxis social. Ello

permite realizar un abordaje cualitativo para conocer los valores, saberes,

creencias, sentimientos

y significados que intervienen y se involucran en la experiencia migratoria, así como el conjunto de

prácticas sociales que se vinculan con ella.

Así que consideramos entonces de manera privilegiada los estudios de casos, que aplicamos en dos

vertientes: En aquellos núcleos de población indígena que habitan en las mismas áreas habitacionales,

como es el caso de la colonia Nueva Realidad, habitada en su mayoría por familias *ñäñho* de Amealco, y el

de la colonia triqui ubicada en San Pedrito Peñuelas. y en aquellos grupos que coinciden en el desempeño

de actividades económicas semejantes, o que son atendidos por los mismos programas institucionales,

en este caso concentramos nuestra atención en los programas del Sistema DIF Municipal que trabajan

con población indígena en situación de calle, y/o con población indígena ocupada en el comercio en vía

pública, particularmente en el Centro Histórico de la capital.

Estos estudios de caso nos permitieron interactuar con los individuos y familias indígenas en el desarrollo

de su cotidianidad doméstica y laboral, y en la textura de su vida doméstica, lo que nos permitió apreciar a

cabalidad los significados, alcances y vivencias implicados en la experiencia migratoria. Entendemos estos

estudios, a la manera de Geertz (1987), como una descripción densa, profunda y

detallada, a partir de una

diversidad de técnicas propias de la etnografía, como la observación participante, la entrevista a profundidad

y la historia de vida. Con dichos recursos pudimos registrar una gama de matices vinculados con la situación

actual y las aspiraciones particulares y colectivas que desde lo indígena tiene la vida en la ciudad.

En este marco, nos planteamos emprender veinte estudios de caso a profundidad en siete núcleos

previamente localizados (ver cuadro 2), tomando en cuenta las variaciones típicas encontradas en las

exploraciones primarias de nuestra investigación, mismas que nos permitieron establecer perfiles típicos

y sus variaciones en cuanto a trayectorias de migración, residencia, actividad económica y gestión política.

Cuadro 2

Cuestionarios y Estudios de Caso

	Actores sociales	Universos				
	(habitantes mayores de 15 años)	CU[1] Total	%	EC[2]	TS[3]	TAI[4]
ETAPA 1	Colonia triqui	50	100	2	2	
	Usuarios *ñäñho* DIF	100		4	2	
	Indígenas en calle	50		4	0	
	Vecindad otomíes del semidesierto	20	100	2		
	Nueva Realidad	50		4	2	
	Huicholes	3	100	1	0	
	Vecindad en San Francisquito	20	100	3	0	
	Talleres integrados[5]				3	
	AI6					2

[1] **CU:** Cuestionarios.
[2] **EC:** Estudios de caso, con técnicas de observación participante, entrevistas a profundidad, genealogías e historias de vida.
[3] **TS:** Talleres. Se llevaron a cabo dos sesiones de trabajo con cada actor social sugerido, para discutir en torno a su identidad étnica, sus aspiraciones de desarrollo y su percepción de las instituciones con las que interactúan en la ciudad.
[4] **TAI:** Talleres con agentes de intervención.
[5] **Talleres integrados:** Con representantes de diversos grupos de indígenas en la ciudad, para discutir sobre la identidad, el desarrollo y la intervención social.
[6] **Agentes de intervención.**

Comprendemos que la metodología incorpora diversos pasos a seguir dentro de un camino indagatorio,

no del todo previsible. Es por ello que, en el avance de los estudios de caso, decidimos convocar a los

interesados a trabajar de forma colectiva en la discusión de tópicos de índole grupal, en relación con los

problemas propios de la identidad, el desarrollo comunitario y la intervención social. Hablamos de grupos

focales o talleres de discusión que nos ofrecieron un espacio propicio para la reflexión, el intercambio de

ideas, inquietudes y experiencias entre los grupos étnicos asentados en la ciudad. Con esa finalidad, nos

propusimos una serie de tres sesiones con cada grupo, para avanzar en la ubicación de la problemática,

Cuadro 3
Fases de la investigación empírica

PRIMERA FASE	300 Cuestionarios aplica
SEGUNDA FASE	20 Estudios de caso
TERCERA FASE	9 Talleres

a partir de algunas preguntas generadoras, la elaboración de un diagnóstico en común y la presentación

de propuestas de intervención y de política social susceptibles de traducirse en lineamientos para una

política de atención, reivindicación cultural y mejoramiento social de los pueblos indígenas asentados en

la metrópoli queretana.

éramos conscientes que en nuestro estudio y en la experiencia dialógica que nos propusimos, no podíamos

dejar de lado a los distintos agentes de intervención que trabajan con la población indígena de la ciudad.

Con ellos llevamos a cabo tres talleres de discusión, en los que dialogamos sobre los temas vinculados con

el diseño, operación, eficacia y evaluación de los programas y proyectos institucionales de intervención,

en la perspectiva de replantear políticas que pudiesen integrar efectivamente las distintas demandas y

expectativas, y sobre todo la participación organizada de los colectivos interesados.

Consideramos así que, para la realización de un diagnóstico integral de la

situación en que se desenvuelven

los grupos indígenas que hacen presencia en la capital queretana, teníamos que aprovechar los instrumentos

que tanto las metodologías cuantitativas como cualitativas utilizan para el registro de la información

empírica necesaria y pertinente. En este marco, entendemos que el acopio y sistematización de los datos

de la realidad sensible, es un proceso constituido por distintas etapas lógicas y secuenciadas en cuanto a la

construcción, la interpretación y el análisis de la información relevante para el estudio.

Por eso diferenciamos tres fases en lo que se refiere a la recolección y construcción de los datos pertinentes.

La primera, de carácter exploratorio o diagnóstico, en la que aplicamos 300 cuestionarios a la población

indígena en la ciudad, según sus características de movilidad, ocupación, residencia y composición étnica.

En una segunda etapa, nos concentramos en los estudios de caso, a profundidad, en las distintas unidades

territoriales u operacionales detectadas en los primeros acercamientos. Los estudios de caso suponían

la realización de técnicas de observación participante, entrevistas abiertas e historias de vida. Los datos

obtenidos a través de entrevistas fueron registrados con equipos de grabación de audio. La realización de

entrevistas abiertas atendió las necesidades primarias de la presente investigación, intentando rescatar el

punto de vista y la voz del otro, contribuyendo a buscar los significados, sentidos y símbolos que subyacen

en el discurso de los indígenas desde y sobre la ciudad (Ortí, 2000).

La correlación entre las tres fases de la investigación se presenta entonces de la siguiente manera:

La integración entre estas tres etapas garantizaron una mayor consistencia en cuanto a la cantidad, calidad

y pertinencia de los datos registrados, estableciendo criterios de fiabilidad de la información obtenida,

e incorporando el punto de vista y la perspectiva cultural de la población indígena involucrada en la

investigación, mediante la construcción de ámbitos de diálogo y encuentro intercultural.

Encuestador:

No.	VARIABLE	RESPUESTA
1	Fecha de registro	
2	Sitio de abordaje	
3	Nombre	
4	Apellido paterno	
5	Apellido materno	
6	Edad	
7	Estado civil	
8	Domicilio	
9	Lugar de origen	
10	Sabes leer y escribir	
11	Escolaridad	
12	Idiomas que hablas	
13	Actividad en calle	0 Acompañante 1 Limpia autos 2 Malabares 3 Vende dulces 4 Vende Bon Ice 5 Vende art. varios 6 Pide dinero 7 Vende periódico 8 Otro (especificar) ....

No.	VARIABLE	RESPUESTA
14	Ingreso diario	0-50 51-100 101-150 151-200 + de 200
15	Días que labora	Lunes a viernes Fin de semana 1-3 días a la semana Vacaciones Toda la semana
16	Horario	
17	La vivienda en la que habitas en la ciudad es:	Propia Rentada Prestada Albergue No tiene
18	¿Cuánto tiempo tienes de vivir en ese lugar?	1 Semana 1 Mes 6 Meses 1 Año Más de un año ¿___?
19	¿Cuánto tiempo tienes trabajando en calle?	
20	¿Has tenido algún otro trabajo (además del de calle)?, ¿cuál?	
21	¿Cuántas personas de tu familia salen a trabajar a calle?	
22	¿Cuál fue el principal motivo porque decidiste venir a Querétaro?	

Instrumentos

Los instrumentos que utilizamos en las distintas fases de la indagación empírica o de campo fueron

construidos a partir del diagnóstico inicial de la problemática de estudio y fueron probados y valorados

antes de aplicarlos en cuotas correspondientes, con el fin de verificar su pertinencia cultural, su claridad,

su facilidad de manejo y su suficiencia en cuanto al registro de los datos requeridos. Por ser de interés

metodológico, los presentamos a continuación:

a) Cuestionario

junto con el cuestionario general, del que se aplicaron 300 al mismo número de personas, siempre mayores de

quince años y nunca a más de un integrante del mismo grupo doméstico, se diseñó un pequeño cuestionario,

que aplicó exclusivamente para la población indígena atendida por los programas del Sistema DIF Municipal,

ello con el fin de contar con mayor información relacionada con dicho universo, que fue de gran utilidad

para la formulación del balance de las políticas, programas y proyectos impulsados por dicha institución y al

momento de la realización de los talleres con los agentes de intervención que se inscriben en ellos.

No.	VARIABLE	RESPUESTA
23	¿Con quién vives? ¿Los habitantes de tu casa son?	☐ Familia ☐ Personas de tu comunidad de origen ☐ Otros ....
24	¿Qué idioma hablas en?:	☐ Trabajo ☐ Casa ☐ Calle
25	¿Había estado otras veces en la ciudad de Querétaro? ¿Cuántas veces?	
26	¿Los miembros de su familia vinieron con usted o cómo fueron llegando?	
27	¿Es usted el único sustento de la familia? ¿a que se dedican los otros miembros?	
28	¿Cuánto dinero gasta su familia mensualmente?	
29	¿Envia usted dinero a los miembros de su familia en su lugar de origen?	
30	¿A qué se dedica en su lugar de origen?	
31	¿Piensa usted quedarse en la ciudad definitivamente, o espera regresar a su lugar de origen?	
32	¿Está usted afiliado a algúnprograma de gobierno?	☐ Salud ☐ Vivienda ☐ Educación ☐ Empleo ☐ Asistencia

No.	VARIABLE	RESPUESTA
33	¿Cuándo te enfermas con quien acudes?	☐ Imss ☐ Issste ☐ Sector salud ☐ Similares ☐ Tradicional ☐ Se automedica
34	¿Has tenido algún accidente en la calle?, ¿cuál?	
35	¿Participa en algún tipo de organización?,¿cuál?	☐ Organización ☐ Comité vecinal ☐ Comité de fiestas ☐ Sistema de cargos
36	¿Qué trajo de su lugar de origen a la ciudad?	☐ Tradiciones ☐ Personas ☐ Objetos ☐ Toda la semana
37	¿Cómo mantiene la relación con su familia o vecinos en su lugar de origen?	
38	¿Cada cuando vas a tu comunidad?	
39	¿En qué fechas vas?	
40	¿Cuando estás en tu comunidad a que te dedicas?	
41	¿Cómo te sientes en Querétaro?, ¿has logrado o conseguido lo que viniste a buscar por primera vez a la ciudad?	

Cuestionario para población atendida por el Sistema DIF Municipal

DATOS FAMILIARES

No.	Nombre:	Edad:	Parentesco:	Trabaja en calle:

¿Alguno de tus hijos asiste a algún centro de día?

☐ Si ☐ No

☐ Nhjöya ☐ Niños y niñas de México
☐ Grupo Tepe ☐ Nueva Realidad
☐ Abastos ☐ Lomas de Casa Blanca
☐ La Cruz ☐ Ninguno

Comentarios: ....

....

....

b) Entrevista

La entrevista nos permitió acceder a la manera como el sujeto articula en su discurso la interpretación de

su vida, su experiencia y su ubicación frente a determinados hachos, prácticas o circunstancias, de las que

da cuenta en la interpelación dialógica a que la entrevista abierta da lugar. Además, nos permite acceder al

ámbito de la construcción de los significados y la operación de las lógicas

locales que los constituyen y dan

sentido. El discurso del otro, como punto de partida, nos ofrece asideros para avanzar en la comprensión

de los conceptos, valores y símbolos que movilizan y dan explicación a los sujetos.

Guion general para las entrevistas abiertas con la población indígena:

• LUGAR DE ORIGEN y PERTENENCIA éTNICA.

Historia de vida relacionada con el acto de migrar −motivaciones, trayectorias, redes, estrategias,

valoración del ser migrante−.

¿Qué costumbres de su lugar de origen mantiene en su vida cotidiana en la ciudad y cuáles otras ha

perdido?

¿Qué se trajo de su lugar de origen −cosas, recuerdos, gustos o costumbres−?

• ESTRATEGIAS DE SOBREVIVENCIA E INTERACCIóN SOCIAL DE LA CIUDAD

¿Qué le agrada de la ciudad?

¿Qué ha aprendido en la ciudad?

¿Con quiénes está más a gusto en la ciudad?

¿Tener un lugar de origen distinto, representa para usted una ventaja o una desventaja?

¿Con quiénes se relaciona en la ciudad?

• VINCULACIóN CON PROGRAMAS INSTITUCIONALES

¿Es usuario de algún programa de gobierno en la ciudad de Querétaro?

¿Es un usuario de programas de gobierno en su comunidad?

¿Ha tenido algún problema o conflicto con personas de alguna institución?

• ExPECTATIVAS y VALORES EN EL TERRENO DE LO éTNICO y SOCIAL

Le gustaría más una respuesta institucional en su lugar de origen o una en la ciudad, o ambas.

Tiene alguna relación con otros indígenas en la ciudad.

c) Talleres

La utilización de esta importante herramienta de la investigación participativa, obedece a la versatilidad,

la apertura, la enorme flexibilidad y la experiencia de diálogo e interpelación que ofrece, incorporando

activamente el punto de vista de los sujetos involucrados con la problemática social y el universo cultural

que es investigado, al tiempo que se establece un espacio de interacción en que se pueden fortalecer las

reflexiones críticas sobre la propia praxis, incluyendo consideraciones de índole social, organizativo,

político y hasta pedagógico.

Los resultados de cada taller se sistematizan en una relatoría, que es revisada por quienes participaron

en él. En ella se consignan las intervenciones de cada uno de los participantes, sus respuestas y opiniones,

resultado de la interacción entre los integrantes del taller. junto con las relatorías, se llevaron a cabo otra

clase de dinámicas de grupo, tendientes a favorecer la participación, el intercambio y la expresión de

todos los participantes, a través de mapas, dibujos y gráficas.

Con este recurso no sólo se favorece la reflexión grupal y el intercambio de ideas sobre la problemática

común de los integrantes del taller, sino que pueden revisarse también colectivamente las propuestas

de solución y las estrategias para hacer frente a los problemas y desafíos que se han identificado y para

buscar la transformación de la realidad presente, puesto que en estos grupos de discusión se *"obedece a la*

estrategia de un sujeto en proceso (de un sujeto que cambia)" (Ibáñez, 1985:283). Esta posibilidad nos abre

la puerta a la investigación-acción, entendida simple y llanamente, como la estrategia de conocimiento

de la realidad, no solo para profundizar en su conocimiento, examen y dilucidación, sino también para

avanzar en su transformación consciente.

Para impulsar la discusión en los talleres, nos planteamos tres grandes temas, para cada uno de los cuales

formulamos preguntas generadoras. Estos fueron: 1) origen e identidad; 2) vinculación con planes o

programas de intervención; y 3) aspiraciones e iniciativas de desarrollo. Ellos operaron como interfaces

en la discusión acerca de la presencia, la problemática y la inserción social de los indígenas en la ciudad,

atendiendo dichos ejes temáticos, de acuerdo con el siguiente cuestionario:

• IDENTIDAD y ORIGEN

Historias de vida relacionadas con el acto de migrar −motivaciones, trayectorias, redes, estrategias,

valoración del ser migrante−.

¿Qué costumbres propias de sus lugares de origen se mantienen en la vida cotidiana de la ciudad y

cuáles se han perdido?

¿Qué se han traído de su lugar de origen –cosas, recuerdos, gustos y costumbres −?

¿Qué ha aprendido en la ciudad?

• INSTITUCIONES y PROGRAMAS DE INTERVENCIóN

Tomando en cuenta sus necesidades y su condición, ¿en qué programa de gobierno les interesaría

participar y por qué?

En cuanto a su relación con las instituciones de gobierno, ¿qué debe de cambiar y qué debe permanecer?

¿Cuáles son las ventajas y desventajas de la vida en la ciudad en lo que se respecta a las instituciones

de gobierno, los programas sociales y la atención a sus demandas comunes?

• ASPIRACIONES E INICIATIVAS PARA EL DESARROLLO

¿Qué significa para nosotros el desarrollo?

¿Cómo hacer para alcanzar en nuestros lugares de origen y en la ciudad un desarrollo en los rubros

vinculados con la salud, la alimentación. el empleo y la familia?

En cuanto a los talleres con los agentes de intervención que trabajan con población indígena en la ciudad,

se plantearon dos sesiones, con el propósito de conocer sus experiencias, prácticas y representaciones en

el desarrollo de su labor de intervención. En ellos abordamos los tres siguientes temas:

• ExPERIENCIA CON INDíGENAS EN LA CIUDAD

¿Cómo podría caracterizar su experiencia en el ámbito de la intervención?

¿Qué le ha hecho falta a su intervención para ser contundente?

¿Cuáles son sus necesidades al trabajar con indígenas en la ciudad?

• OPORTUNIDADES y AMENAzAS PARA LAS INTERVENCIONES

¿Hay prácticas y creencias de las culturas indígenas que obstaculicen o favorezcan los programas de

intervención?

¿Considera usted que en la institución en que trabaja existen prácticas, nociones o creencias que

obstaculicen o que favorezcan la eficacia de sus programas de intervención?

• ExPECTATIVA DE INTERVENCIóN

Para que su intervención sea pertinente a la población que atiende y a su institución, ¿qué debe

cambiar y qué debe permanecer igual?

Con estos ejes temáticos y preguntas detonadoras, pudimos dar cuenta del

discurso de los agentes de

intervención en cuanto a su experiencia con los indígenas en la ciudad. Asimismo, pudimos emprender

la sistematización de la experiencia y de las prácticas de los distintos actores de la problemática y de

la intervención social, como punto de partida para la búsqueda de alternativas que apunten hacia la

construcción de intervenciones interculturales que beneficien a la población indígena que vive y trabaja

en la ciudad y favorezcan su participación activa en las acciones y programas encaminadas a la solución

de sus demandas.



41 **41**



indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

TRAIME MAíz Y fRIjoL. REMEMBRANzAS DE VIDA y MIGRACIóN

OTOMí A LA CAPITAL QUERETANA

Edith Natividad Rangel y Ma. Asucena Rivera

En el Querétaro de hoy, uno de los fenómenos

y su comunidad de origen, en este caso de San

que ha caracterizado el intenso crecimiento

Ildefonso Tultepec y Santiago Mexquititlán, ambas

urbano y demográfico de la capital es la presencia

comunidades ñäñho del municipio de Amealco. Se

creciente de contingentes de origen indígena a las

trata de viajeros que llevan en la piel sus andanzas

calles y espacios públicos de la metrópoli, en los

citadinas desde hace por lo menos treinta años. A

que se dedican a vender artesanías elaboradas través de sus experiencias, encontramos una serie

con esa finalidad, o bien se desempeñan en

de referentes culturales que rebasan el tiempo y el

diversas actividades de carácter informal, como

espacio. Son personas que dependen de actividades

limpiaparabrisas, vendedores de garbanza y

económicas totalmente relacionadas con la

dulces, o peones en el sector de la construcción, ciudad, sin dejar de trabajar la tierra, mantener sus

por mencionar algunas. Esta problemática

tradiciones religiosas y preservar sus particulares

ha destacado recientemente en los medios de

concepciones cosmogónicas. Conocer sus relatos,

comunicación local, y ocasionalmente en los resultó una herramienta propicia para registrar

nacionales también, a raíz de una serie de abusos

un proceso social en apariencia muy reciente ante

de autoridad llevados a cabo por inspectores los ojos queretanos, pero que en realidad tiene una

municipales, encargados de regular el comercio génesis de mayor duración y largos alcances.

informal en las calles y avenidas en la ciudad,

ejerciendo actos de persecución hacia mujeres

Dejar la tierra para vivir

y hombres indígenas que recorren el centro

histórico, alegando la aplicación de reglamentos

El abandono del campo mexicano caracterizó

la economía mexicana del siglo xx y sigue

que no permiten el comercio informal en la vía

siendo una constante hasta el presente. La

pública.

apuesta económica por el modelo neoliberal

Aunque esta clase de noticias han conseguido

impuesto desde el centro capitalista a partir

que la población se entere de la existencia de un

de los años ochenta del siglo pasado, a través

segmento considerable de población indígena de los organismos financieros y comerciales

que se desplaza a la capital queretana en busca de

internacionales, y la consecuente apertura de las

alternativas de ingreso y subsistencia, la realidad

economías de los países subalternos, agudizaron

es que dicho fenómeno social nos remonta varias

el deterioro de su producción agraria, la pérdida

décadas atrás en el tiempo, a épocas en que

de soberanía alimentaria y el empobrecimiento

resultaba más común referirse a la migración

de la población campesina, provocando una

campo-ciudad, sin atender al origen étnico de los

mayor emigración del campo a las ciudades y a los

trabajadores migrantes.

países con mayor desarrollo capitalista; Estados

Con estos antecedentes, la intención del presente

Unidos, en el caso de México.

recuadro es mostrar, mediante historias de

En este periodo, que marca las últimas tres

vida, los momentos críticos y decisivos de los décadas de la historia de nuestro país, la ciudad

grupos indígenas migrantes, entre la ciudad de Querétaro se expandió de forma acelerada,

pasando de ser, en 1980, una ciudad media con

ollas….nos íbamos amaneciendo y llegábamos

un poco más de doscientos mil habitantes, a

a la carretera como a las 12 del día, hacíamos

configurar una extensa zona metropolitana, que en

como 7 horas de camino, tardábamos una

el año 2010 se aproximaba al millón de habitantes,

semana para llenar el camión haciendo diario un

registrando un crecimiento acelerado, extensivo

viaje, entonces nos quedábamos en la caseta de

y caótico. Ha sido en este mismo periodo que las

Palmillas a esperar el camión y salíamos a vender

comunidades indígenas de Querétaro, y en una

a varias ciudades, como Querétaro, Monterrey,

medida menor las de otras entidades del país, *Matamoros, Celaya… Yo conocí hartos lugares”*

orientaron sus aventuras migratorias hacia la

(San Ildefonso Tultepec, 2012).

capital queretana. Fue así que muchos jóvenes

ñäñho del municipio de Amealco, sanildefonsinos

y santiagueros, comenzaron a viajar a la ciudad

Los hombres que salían a trabajar, para

de Querétaro en busca de recursos económicos

programar sus salidas consideraban, como lo

necesarios para sobrevivir, en un país cada vez

siguen haciendo ahora, los tiempos muertos en

más inserto en el capitalismo global. junto con los

el trabajo del campo, cuando la milpa no requiere

impulsos de índole económica, ellos manifiestan

faena. Barbechaban, sembraban, y luego podían

que tuvieron también el interés de conocer otros

salir a la ciudad hasta el tiempo de la cosecha.

espacios, otras personas y otros lugares. La ciudad

También contaba la edad y la condición familiar,

vista como 'lo otro' les atraía, pero también les

pues quienes eran solteros podían salir más

causaba el temor de acceder a un espacio nuevo y

fácilmente y durante un mayor número de

poco conocido.

meses, mientras que los casados tenían que

regresar con mayor frecuencia, para estar

A finales de los años setentas, don Casimiro inició

pendientes de los hijos y de la esposa. Algunos,

las salidas fuera de su barrio otomí de El Rincón, en

sólo migraban mientras estaban solteros y

San Ildefonso Tultepec, para buscar alternativas de

optaban por quedarse en la comunidad luego de

ingreso complementario. Sus primeras incursiones

contraer matrimonio.

fueron a la ciudad de México, para la venta de

artesanías propias de San Ildefonso, como las

El caso femenino presentaba ciertas diferencias,

tinajas de barro que se usan para almacenar agua

pues para una mujer que igualmente inició su

y conservarla fresca, o bien como macetas en las

experiencia migratoria a la ciudad de Querétaro

viviendas urbanas. Otro de los productos que

desde finales de la década de los setentas, el

vendía, era la piedra pómez (también llamada

panorama se teñía con otros tonos, tanto en su

‘piedra poma’), que recolectaba en los cerros lugar de origen como en el de llegada. Fabiana, una

cercanos a su vivienda. En aquel entonces, ambos

mujer que comenzó a salir a vender artesanías a la

productos se vendían fácilmente en la ciudad

ciudad de Querétaro cuando tenía cerca de 30 años,

de México, así que la dificultad principal era la

debido al abandono de su marido, teniendo nueve

trasportación, puesto que la escasa infraestructura

hijos que mantener, recuerda las fuertes críticas de

disponible en aquel entonces, complicaba las sus vecinos cuando empezó a acudir a la ciudad en

posibilidades de desplazarse, de modo tal que se

busca de alimento. Su marido, alcohólico y violento,

tenía que emprender largas jornadas de camino

rara vez se ocupaba de atender sus obligaciones

a pie, para llegar hasta donde podía abordarse el

como padre de familia, y ella cargaba con toda la

camión o el autobús, como cuenta don Marcelino:

responsabilidad, por lo que comenta que: "yo le

pedía más, sólo le decía: traime maíz y frijol para

darle de comer a mis hijos" (San Ildefonso Tultepec,

"*… antes no había carreteras y cargábamos las* 2012). La ausencia y abandono de su esposo,

cosas en mecapal, al día hacíamos un viaje con 8

ocasionaron que Fabiana perfeccionara su forma

de bordar y se aplicara a confeccionar servilletas y

recomenzar un proyecto de vida en la comunidad.

muñecas para vender en la ciudad. Refiere incluso

Pero también hay quienes son migrantes de

que llegó a bordar servilletas para otras mujeres

toda la vida y continúan de aquí para allá, entre

migrantes, a cambio de maíz y frijol para comer.

el pueblo y la ciudad, entre un destino y otro, y

reconocen a la ciudad de Querétaro desde los

Encuentros con la ciudad.

tiempos en que comenzó a rebasar los límites de

Reconociendo nuevos caminos

su casco histórico. Una ciudad que se expande

día con día, con nuevos y numerosos visitantes,

La ciudad significa, tanto para hombres como

atraídos por la propia diversidad de la que todos

para mujeres, la posibilidad de vivir nuevas

formamos parte: mujeres, niños, hombres,

experiencias, de ver aquello que sólo habían

jóvenes y viejos, entrelazados unos y otros, antes

imaginado y escuchado de otros. La urbe se

y ahora.

convierte en un escenario multifacético, en que

Fabiana va y viene a la capital, uno o dos días por

todo puede suceder; si bien los migrantes se

semana, para vender sus artesanías de bordado.

enfrentan a nuevos retos y peligros, también han

Tiene clientes desde hace muchos años, quienes

registrado en su memoria aspectos positivos le hacen pedidos especiales, con colores, formas

de la vida citadina. La ciudad, es un lugar al que

y tamaños definidos, pero eso le ha costado años

se va a conseguir lo necesario para subsistir de esfuerzo. Ahora, desde su comunidad hasta

y a donde la gente va cuando la tierra no da de

Querétaro, hace aproximadamente dos horas de

comer. Es también un territorio en que la vida es

camino en autobús, prepara su mercancía y en

más rápida, despersonalizada e individualista,

un día va y viene sin problema, pero han pasado

pero que se presenta como un espacio de muchas cosas, como ella misma cuenta:

oportunidades y retos, donde se lucha, se pasan

fríos, hambres, tristezas, alegrías y esperanzas;

en donde algunos encuentran el amor, algunos

"… yo vendía servilletas, cojines y morrales, no sabía

se establecen y otros sólo van de paso, como *andar en el Centro y la primera vez que fui, fue con*

golondrinas, tal como dice Marcelino:

una comadre y mi tía, entonces me dijo mi tía – ¡pues

vamos, al cabo que tu sabes hacer tus costuras!-

Entonces nos fuimos me acuerdo que llegamos a la

"… casi todos se regresaban, sólo algunos que ciudad y luego me dijo –tú te vas por esa calle y yo

les gustaba la cuidad compraban un terrenito por esta otra, entonces vas ofreciendo tus servilletas.

y se quedaban, tardaban un mes, dos meses y Yo como no sabía, no ofrecí mis servilletas solo me

regresaban, es en estos tiempos que hay algunos dio por andar caminando… después me perdí de

que han comprado por allá unos terrenos y tienen

mi comadre y dije ¿qué voy hacer?, entonces me

casa por allá…se quedaban los que les gustaba por

regresé al lugar donde había dejado a mi comadre

allá…A mí sí me gustaba ir a la ciudad, me compraba

y sí la encontré. … Me llevaba a mis hijos más

mi refresquito y no faltaba quien nos regalaba una

grandes, pue'que una tenía como 8 años, se metía a

camisa o un pantaloncito, ganábamos nuestro las cantinas a pedir su dinerito y no le daba pena, ya

dinerito y con eso comprábamos el maicito" (San

después le compre una guitarrita y se ponía a tocar

Ildefonso Tultepec, 2012).

en las cantinas, guardaba siempre su dinerito, ya

luego me llevé al otro más chiquito." (San Ildefonso

De tal manera que algunos se quedan en la ciudad

Tultepec, 2012).

a hacer una nueva vida, pero también hay quienes

ya conocieron casi todo el país y deciden volver al

Para las nuevas generaciones, como ocurre con

terruño, echando mano de todo lo aprendido, para

josé, un joven hijo de padres santiagueros, el

44 **45**

territorio va más allá de un espacio físico; éste es

sus lugares de destino las redes de reciprocidad,

construido, reconstruido y destruido, a partir

los signos identitarios y los saberes adquiridos

de hechos y actividades que día con día lo hacen

en su comunidad, que se recrean, actualizan y

propio, como menciona:

transforman a lo largo de la experiencia migratoria,

con el intercambio cultural que ésta supone, en el

"…nací en Monterrey, pero soy de Querétaro, y

nuevo espacio que la ciudad representa y frente

soy indígena, pero no me siento identificado con

a las lógicas distintas que la ciudad impone. La

Santiago…" (La Nueva Realidad, Querétaro,

migración constituye entonces un proceso de cambio

Qro., 2012).

cultural y social, que no destruye, sino que supone la

recuperación, la reafirmación y el enriquecimiento

de los saberes, prácticas y vínculos sociales

Con la migración nada es para siempre, las

adquiridos y originados en su comunidad de origen,

raíces van más allá de la contigüidad espacial, los

que sigue presente como impulso y referente en la

migrantes indígenas reproducen y aprovechan en

vida de los migrantes.

BIBLIOGRAFíA

·Babel, Ciudad de México. *Memoria de los encuentros sobre presencia indígena en la Ciudad de México.*

2000. México, Gobierno del Distrito Federal.

·Machuca Ramírez, jesús Antonio. 1990. I *nternacionalización de la fuerza de trabajo y acumulación de*

capital: México-Estados Unidos, México, INAH.

·Rubio, Miguel ángel, Saúl Millán y javier Gutiérrez (Coordinadores). 2000. *La migración indígena en*

México, México, INI/ PNUD.

INDIOS EN LA CIUDAD: IDENTIDAD, VIDA COTIDIANA E INCLUSIóN SOCIAL DE LA POBLACIóN INDíGENA EN LA METRóPOLI QUERETANA

LA PRESENCIA OTOMí EN EL VALLE DE QUERéTARO;

UNA MEMORIA VIVA

Ricardo Salvador López

La presencia otomí o ñäñho en el México antiguo,

Los procesos de reconstitución sociocultural,

virreinal, independiente y contemporáneo, territorial y del imaginario de los pueblos

ha sido de una constante movilidad, derivada

indígenas, que han tenido lugar a lo largo

del emplazamiento, expansión, refundación de las últimas cinco centurias en México, y y disolución de pueblos y congregaciones, especialmente a partir del surgimiento del Estado- proceso en que se establecen intensas y nación, han permeado la urdimbre *'original'* constantes relaciones interétnicas, signadas por del espacio y presencia otomí, sobre todo en el intercambio, la dominación, la adaptación y los actuales centros urbanos, donde las fuentes la resistencia. Relaciones sociales y culturales históricas registran la participación étnica de que han entretejido microrregiones y regiones este colectivo en la conformación de republicas, culturales, a partir de la estructuración y la pueblos, congregaciones y barrios de indios. dinámica de capitales simbólicos compartidos, En el caso de la ciudad de Querétaro, surge la tendientes a la unión y marcaje de las filiaciones interrogante sobre la identificación de elementos étnicas, comunitarias o barriales.

culturales de raigambre otomiana1, así como su

Siendo que la movilidad es una característica

continuidad contemporánea en las poblaciones

inherente a todos los grupos humanos,

que han sido absorbidas o se emplazan en el área

que experimentan diversas clases de

inmediata de articulación urbana de la metrópoli

desplazamientos, más o menos intensos, más o

queretana, siendo incorporadas al contexto

menos prolongados, más o menos numerosos, y

citadino, a partir de los procesos históricos de

más o menos distantes; en el caso de los grupos

urbanización e industrialización que operan

otomianos del centro de México, podemos

desde la segunda mitad del siglo xx.

hablar de la configuración y la reconfiguración

En términos de la ritualidad, con la identificación

progresiva y constante de la representación de

de dichos elementos, evitaremos pensar en

un ‘territorio’ compartido, habitado y emotivo,

una proyección mecanizada y superviviente de

que reorganiza conceptos y prácticas culturales,
esencialismos culturales, que pretenda congelar
fijadoras de la pertenencia al colectivo y al
las identidades y los dispositivos simbólicos que
espacio. Esto resulta evidente si consideramos
articulan a los pueblos; para abrir la discusión
los efectos históricos y las repercusiones en
acerca de los cambios, adecuaciones y gestiones
términos de la representación socio espacial,
de los capitales simbólicos, contenidos en
derivados de las intensas movilizaciones
determinadas prácticas religioso rituales, y de
otomianas que se desarrollan a lo largo del siglo
los mecanismos de apropiación de los espacios,
que encuentran expresiones singulares y
xVI en el centro-norte de México (Soustelle,
elocuentes en las figuras de la mayordomía y de
1937; Crespo y Cervantes, 1990; Somohano,
la peregrinación. Ello nos lleva a replantearnos
2006), alineadas con las campañas impulsadas
por la corona de España para la conquista y

1 O mesoamericana, considerando la interrelación socio espacial entre

pacificación del escenario novohispano.

diferentes presencias étnicas en dicha área cultural (Wright, 2011).

46 **47**

sobre la pertinencia de lo *‘indígena’* como rasgo

A principios del siglo xVII la mayor parte de

diacrítico en la elaboración local de discursos de

estos núcleos poblacionales formaban parte

adscripción, en aquellos núcleos poblacionales

de una trama de centros congregacionales

que habitan actualmente la zona reconocida por

indígenas en la periferia de Querétaro, integrados

Soustelle, hacia la década de los años treinta del

a las disposiciones tributarias, las actividades

siglo xx, como el perímetro cultural otomí que

doctrinales y la organización política de la

envolvía a la vieja ciudad de Querétaro, misma que

república de indios de Querétaro, destacando

va desde la Cañada, en el oriente, hasta El Pueblito,

las congregaciones de Santa María Magdalena,

dilatándose hacia el poniente hasta las comarcas

San Roque-San Sebastián, El Rincón y La Cañada

contiguas a la ribera del rio Laja, en el actual estado

(Somohano, 2006). Estos poblamientos han

de Guanajuato.

transcendido hasta la actualidad como parte del

área urbana de la capital queretana, constituyendo

El agua y el pueblo. Pasados otomíes

lo que Soustelle (1993) describió como una *'zona*

en el Querétaro contemporáneo

otomí' que englobaba a la ciudad de entonces (los

años treinta del siglo pasado), la cual principiaba

A partir del siglo xVI, Querétaro experimenta una

en La Cañada, al oriente de Querétaro (p. 23)

serie de ajustes socioterritoriales y étnicos en su

y continuaba hacia el norte, para extenderse

composición poblacional, que varían de acuerdo

ampliamente hacia el occidente, formando una

con el periodo histórico, distinguiéndose el

especie de media luna que rodeaba una ciudad

binomio comunidad-río como factor constante en

que, a pesar de haber adquirido en el siglo xVIII

la fundación y refundación de los núcleos indígenas,

un carácter preponderantemente hispano-criollo,

con la edificación de asentamientos relacionados

no podía negar (entonces ni ahora) su origen y su

intrínsecamente con la presencia de elementos

ineludible componente otomí.

biofísicos vitales para la manutención alimentaria

Para los inicios del siglo xx, las fuentes censales

y la producción agrícola de sus pobladores.

asentaban un total de 3,106 habitantes otomíes,

Hacia fines del siglo xVI, la dilatación territorial

emplazadas en los cuatro principales núcleos

del entonces denominado Tlaxco (actual

poblacionales de la demarcación, distribuyéndose

Querétaro), incorpora cinco poblaciones indias

de la siguiente manera: 2,091 personas en

en su demarcación doctrinal, de las que Ramos de

el municipio de Querétaro, 757 personas

Cárdenas (1987 [1582]) menciona a Santa María

en El Pueblito, 253 personas en La Cañada y

Magdalena Andayomoha, San juan Bautista Anyeta,

únicamente 5 personas en Santa Rosa3. Cuando

San Francisco Anbanica, San Pedro Anyahoi y San

Soustelle visitó Querétaro, en los años treinta del

Antonio Anyenta. De éstas, vale la pena subrayar,

siglo pasado, dio cuenta de la visible persistencia

entre otras características, su peculiar toponimia,

otomiana en los alrededores del otrora pueblo

compuesta por la combinación de un término

de indios de Querétaro, conformando un ‘ángulo

otomí o ñäñho, y la denominación en castellano

recto’ (1993:22), articulador de sitios otomíes

del santo tutelar cristiano, para la delimitación

disgregados a lo largo del río Querétaro, hasta

de los espacios societales2.

unirse con la afluente sur del río Laja, aglutinando

a otros poblados de presencia otomí en los

2 Los nombres de dichas localidades denotan rasgos paisajísticos

municipios guanajuatenses de Dolores Hidalgo,

locales, constituidos como epónimos, tales como tierra nueva

San Miguel de Allende, Comonfort, Santa Cruz

(Andayomoha; nda=locativo, r’ay’o= nuevo, hoi=tierra o lugar),

de juventino Rosas, Apaseo el Alto y Celaya.

en el caso de Santa María Magdalena; o templo grande (Anbanica;

nda=locativo, dä=grande, nijä=templo, casa de dios), aludiendo al

sitio sagrado de la pirámide del Cerrito en San Francisco Galileo, que

3 Censo y División Territorial del Estado de Querétaro, verificados en

después pasaría a ser conocido como El Pueblito.

1900, México, 1902.

Aunque en dicha obra se mencionan únicamente

estribaciones montañosas que bordean aquel

las cabeceras municipales, identificadas por la

poblado y que alimentan la presa del Cajón, así

persistencia lingüística y cultural de filiación

como en los manantiales que se localizaban en

otomiana, con base en las fuentes historiográficas

aquella demarcación, encauzándose con dirección

sobre los barrios de indios queretanos (Rivera

sur, hacia las planicies y bañando las tierras

y Rangel, 2012; jiménez, 2006; Moreno, 2005;

contiguas al poblado de San Miguel Carrillo (ahora

Ferrusca, 2004), así como en la memoria histórica
Felipe Carrillo Puerto) y Santa María Magdalena.
de sus pobladores contemporáneos, podemos
El río Pueblito nace en las serranías adyacentes a
asumir que en la actualidad esa área de la que
la municipalidad de Huimilpan, recorriendo de sur
hablaba Soustelle abarca, de oriente a poniente,
a norte las extensiones de la antigua población de
La Cañada, en el municipio de El Marqués; los
San Francisco Galileo Anbanica (ahora El Pueblito),
barrios de El Cerrito, La Trinidad, San Roque, San
hasta unirse con el río Querétaro en los límites con
Sebastián, San Gregorio, El Retablo y La Piedad,
el estado de Guanajuato, al poniente, donde toma
en la zona denominada como la *‘otra banda’*, al
el nombre de río Apaseo, recibiendo las aguas
norte del centro histórico queretano; y hacia
provenientes del río San Miguel Ixtla, hacia el
el norponiente, poniente y surponiente de
norte de los Obrajuelos, para desembocar en el río
Querétaro, los poblados de San Pablo, Felipe

Laja, que a su vez es afluente del Lerma, el río más
Carrillo Puerto, San Antonio de la Punta, Santa
extenso del México central.
María Magdalena, jurica y El Pueblito (éste
último en el municipio de Corregidora), así
Además de la ubicación espacial en relación de
como los poblados de San juan del Llanito,
contigüidad con ríos, canales o cuerpos de agua,
San Bartolo Aguacaliente y San Miguel Ixtla,
actualmente algunos de estos poblados comparten
en el municipio guanajuatense de Apaseo el
una serie de prácticas culturales que construyen
Alto; formando un abanico de asentamientos
relaciones sociales en determinados lugares
relacionados hídricamente con las escorrentías
y momentos del año, movilizando imágenes
de los ríos Querétaro, jurica y Pueblito, cuya
sagradas, organizaciones religiosas locales,
desembocadura hacia el rio Laja se ubica en las
ofrendas y circuitos parentales, a través de rutas
adjuntas, en los límites estatales con el vecino

de peregrinaje, en las que la actividad ritual nos
estado de Guanajuato.
ofrece el atisbo de un escenario de análisis para
la comprensión de posibles filiaciones étnicas
La correlación de poblamientos indígenas con la
y familiares y representaciones simbólicas
presencia de corrientes de agua es evidente en este
compartidas. Para el caso abordado, intento
esbozo biofísico de la periferia otomí queretana,
mostrar cómo ciertos circuitos de peregrinación
cuya área incorpora a los antiguos barrios de
entretejen relaciones rituales entre mayordomías,
indios comprendidos en la ‘otra banda’, extendida
santos patronales, vínculos familiares y fiestas
a lo largo del río Querétaro sobre la traza histórica
patronales de las comunidades y barrios de jurica,
de la ciudad capital, que aprovechaban aguas cuyo
Carrillo Puerto, San Antonio de la Punta, Santa
origen puede situarse en el macizo del zamorano,
María Magdalena, El Pueblito y San Miguel Ixtla,
en el municipio de Colón. Dichos escurrimientos

que constituyen el flanco izquierdo otomí que se

se extienden entre los valles del municipio de El

emplaza al poniente de la vieja ciudad de Santiago

Marqués, hasta llegar a la fractura geológica de

de Querétaro y que todavía dan fe de la condición

La Cañada, desde donde siguen su cauce hacia el

indígena de la ciudad.

valle de Querétaro, alimentando el canal de Santa

María Magdalena, que riega los terrenos contiguos

a dicho poblado y a San Antonio de la Punta. Por

su parte, el río jurica tiene sus nacientes en las

En el contexto de la expansión otomí que tuvo lugar

en el siglo xVI, tras la caída de México Tenochtitlan,

otomí chichimeca del Bajío y el semidesierto.

así como de las políticas territoriales novohispanas,

Hasta los inicios de la segunda mitad del siglo

la ubicación estratégica de estos asentamientos

xx, la tradición agrícola en estas poblaciones

trató de encontrar condiciones favorables a las

formaba parte de las actividades cotidianas de sus prácticas agrícolas, cuyos productos alimentaron pobladores, momento que marca una coyuntura durante siglos a la ciudad y formaron parte de en las formas de practicar, usufructuar y pensar el las prendas tributarias que los nuevos pueblos paisaje, por efecto de la paulatina rearticulación debían entregar al gobierno de indias y a la del entramado citadino de Querétaro, así como de corona de España. Posteriormente, esas mismas los reordenamientos suscitados por la expansión poblaciones aportarían su fuerza de trabajo para industrial hacia el poniente de la ciudad. Hacia los las haciendas, que se fueron extendiendo y cifraron años sesenta del pasado siglo, sobre los terrenos su esplendor en el acaparamiento de tierras y el ejidales de algunos de estos poblados, se produjo lo despojo de las comunidades indias. De manera que se ha conocido como el '*proceso de urbanización*' que, como lo reconoce Soustelle (1993), hacia el (Munguía, 1988:23), o 'proceso de industrialización

siglo xVIII las haciendas hispano criollas habían

sostenido’ de la demarcación (Icazuriaga y Osorio,

roto la continuidad del territorio otomí que se

2007:22), cuyos principales efectos fueron la

extendía desde San juan del Río hasta Querétaro

gradual instrumentalización de la tierra y de los

y desde Tolimán hasta Amealco, reduciendo

recursos naturales del entorno, al servicio de

a las poblaciones otomianas a reductos

los requerimientos de la emergente industria

fragmentarios y dispersos.

local, ocasionando la progresiva reducción de las

En el segundo cuarto del siglo xx, con el

tierras de labranza y la recomposición general

desmembramiento de las haciendas en el

del escenario socioterritorial, en que las milpas,

municipio de Santiago de Querétaro, como

huertos, cuerpos de agua y sitios de pastoreo,

consecuencia de la reforma agraria cardenista,

fueron cediendo lugar a las fábricas, parques

puede observarse una emergente reconfiguración

industriales, colonias, centros comerciales y vías
territorial y productiva, a partir de la figura político-
de comunicación.
territorial del ejido. En las poblaciones de jurica,
Carrillo Puerto (antes San Miguel Carrillo), Santa
María Magdalena, San Antonio de la Punta y San
Agricultura, rituales, fábricas y zonas
Pablo, la dotación de las tierras ejidales se realizó
residenciales
entre los años de 1925 y 1939 (Soto Mora, 1971),
Algunos pobladores de este abanico poniente
lo que significó para sus pobladores la posibilidad
de origen otomí, rememoran las características
de rehacerse de tierra y medios de vida propios.
productivas y rituales que paulatinamente fueron
Actualmente, en estos poblados se recuerda que,
desapareciendo de la vivencia cotidiana con el
para la década de los años cuarenta del siglo xx,
entorno. En el poblado de jurica4 se recuerda cómo
todavía existían hablantes de otomí, encarnados
hasta los años setenta del siglo xx, la agricultura

en bisabuelos, abuelos y adultos de mayor edad,

estuvo ligada a la actividad productiva del ejido,

quienes inculcaron en sus descendientes, ya

con la siembra de maíz, frijol, sorgo y hortalizas,

no la lengua que se perdió en la vorágine de

un nacionalismo integracionista, unitario y

4 Los pobladores de esta localidad consideran que sus antepasados

culturalmente avasallador, pero si la ritualidad

directos fueron otomíes, a su vez a mediados del siglo xVI Somohano

menciona que '…un grupo de chichimecas escogió para su asiento

indígena, forjada en el período virreinal, incluyendo

las tierras de jurica…' (2010:305), como efecto directo del flujo

la realización de sus fiestas tradicionales y la

poblacional y la reconfiguración espacial y étnica de Querétaro por

veneración a los santos e imágenes protectoras

parte de grupos externos, lo que para el caso de jurica derivaría en un

conflicto por tierras entre dicho aglomerado chichimeca y el cacique

de los barrios, comunidades y de la amplia región

Fernando de Tapia.

mientras en los solares se sembraba maíz y frijol
fue debido a que el Chan abandonó el manantial
para el autoconsumo, junto con la recolección de
de la alberca: *“…se fue el Chan”* , entidad acuática de
hierbas comestibles provenientes del complejo
origen prehispánico que los habitantes describen
milpero local. En términos religiosos, asociadas
como un *“lagarto”* o *“pez de colores brillantes*”,
con esas actividades campesinas, se encontraban
que custodiaba los ojos de agua de la región y
las procesiones del Señor de la Piedad, que se
propiciaba el nacimiento del líquido, a partir
realizaban al interior del poblado, en que la
de ofrendas florales y de alimento, colocadas
mayordomía transitaba con el santo para solicitar
por los pobladores en esos lugares prodigiosos.
el *‘buen temporal’,* además de las celebraciones
La presencia de ese *“animalito”* fantástico,
alrededor de las cruces de temporal, ubicadas en
permanece en la memoria de algunos habitantes
los cerros circundantes, en las que se propiciaba

de comunidades de los municipios de El Marqués
o se agradecía por el arribo de las lluvias sobre las
y Colón, de cuyos manantiales también se ha ido
tierras de cultivo.
alejando, a causa de disputas o *‘envidias’* que se
En el caso de Felipe Carrillo Puerto, las
han gestado al interior de los poblados, debido
celebraciones en torno a la Santa Cruz y a San
a las ambiciones y al egoísmo en el manejo y
Isidro labrador fueron prácticas rituales que
usufructo del líquido, así como por las divisiones o
estuvieron ligadas a las actividades agrícolas
confrontaciones existentes dentro del pueblo. Tal
de la zona, en las que año con año se solicitaba
es el caso de los manantiales en las comunidades
el arribo del ‘buen temporal’, en una capilla que
de Alfajayucan y Amazcala, pertenecientes a El
se localizaba sobre las llanuras de los terrenos
Marqués, y de la localidad de Ajuchitlán en Colón,
de labranza, donde actualmente se ubica la
de los cuales el Chan se ha retirado, cuando se

zona industrial *'Benito juárez'*. De acuerdo con
enoja, para refugiarse en los cerros circunvecinos,
el testimonio de algunos pobladores actuales
provocando la desecación de los veneros de agua
de Carrillo, estas festividades desaparecieron,
y la movilización ritual de algunos vecinos, que
por efecto de la gradual incorporación de las
acuden en grupo a las cimas de los cerros, llevando
milpas a la mancha industrial, por lo que sus
música de vara y ofrendas florales, para *"contentar"*
ejecuciones fueron quedando en desuso. Un
al Chan, buscar su reconciliación con el pueblo y
caso paradigmático de continuidad de cultos
pedirle que regrese a su morada original.
propiciatorios de la lluvia, se ubica entre algunos
Como se observa, en los casos de las localidades
pobladores de San Antonio de la Punta, donde las
de jurica, San Antonio de la Punta, La Cañada y
actividades festivas en torno al *'buen temporal'*
Carrillo Puerto, los colapsos relacionados con el
continúan realizándose, con la participación

acceso y manejo de los terrenos agrícolas, así como
de algunos ejidatarios en las celebraciones en
la desaparición de algunos rituales propiciatorios
honor a San Isidro Labrador, el 15 de mayo, en la
del agua, estuvieron influidos por el incremento
localidad vecina del ejido Modelo.
de la demanda sobre los recursos hídricos, la
Por su parte en La Cañada, las huertas tuvieron
contaminación o desecación de ríos y manantiales,
singular fama y fortuna hasta mediados del siglo
la consecuente reducción del riego en maizales,
xx, gracias al riego proveniente de los manantiales
zonas hortícolas y milperas, así como por la
que nutrían el nacimiento del río Querétaro, y
creciente comercialización y expropiación de los
cuya desecación impactó directamente en el
ejidos circundantes a sus poblaciones.
declive de los cultivos hortícolas de esta zona,
El crecimiento urbano detonado por el desarrollo
de vieja memoria en la fundación y la historia
industrial de la ciudad de Querétaro en la segunda

de Querétaro. En palabras de algunos de sus

mitad del siglo xx, ha implicado la reconfiguración

habitantes, el agotamiento de aquellos veneros

paulatina de los componentes espaciales y

culturales de las poblaciones que comprendían

antigua periferia rural de la capital queretana.

la periferia de la vieja ciudad y ahora forman

Para el caso de las poblaciones de origen

parte de su área metropolitana, generando

indígena, comprendidas en lo que hemos

cambios en distintas escalas, determinados por

identificado como el cinturón de tradición

la subordinación de los recursos territoriales,

otomiana alrededor de la ciudad de Querétaro,

humanos y bioculturales a los proyectos amparados

estos cambios influyeron directamente sobre

en el discurso de la modernidad, la competitividad

algunas formas de organización productiva ligadas

y el mercado capitalista. Este proceso ha tenido

a la milpa, así como en diversos cultos religiosos

sus impactos en la eliminación de cuerpos de agua,

eslabonados a la propiciación de las lluvias y la

zonas de labranza y entornos paisajísticos de la

obtención de buenas cosechas.

INDIOS EN LA CIUDAD: IDENTIDAD, VIDA COTIDIANA E INCLUSIóN SOCIAL DE LA POBLACIóN INDíGENA EN LA METRóPOLI QUERETANA





Unidad Nacional T

Unidad Nacional rabajo en la calle

Santiago Mexquititlán

Por

P : Alfr

or

edo R

: Alfr

eg

edo R aldo Quer

eg

étaro junio 2011

aldo Amealco, Querétaro julio 2011

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

Ricardo López

Alejandro Vázquez

Diego Prieto

CAPÍTULO 2

LA PRESENCIA INDíGENA EN LA CIUDAD DE QUERéTARO;

CARACTERIzACIóN SOCIO DEMOGRáFICA

Tras la huella de los indígenas migrantes

En el presente capitulo presentamos un acercamiento panorámico a la presencia indígena en la ciudad

de Santiago de Querétaro desde distintos indicadores censales, ello con el objetivo de establecer una

caracterización socio demográfica pertinente que dé cuenta, aun cuando sea de manera exterior,

superficial y cuantitativa, de la magnitud y la distribución de los grupos etnolingüísticos que tienen

presencia esta urbe. Gran parte de los resultados aquí vertidos provienen de una revisión estadística del

Censo de Población y Vivienda de 2010.

Hemos considerado también los datos del Conteo de Población y Vivienda de 2005, puesto que nos

resultan útiles para dar cuenta de los indicadores relacionados con las lenguas indígenas que se hablan

en el estado, por municipio, por localidad y por AGEB1. Ello en virtud de que en el censo del 2010

algunos datos no están disponibles por AGEB, siendo que resultaban de gran importancia para los fines

de nuestro estudio, en una escala que nos permitiera una ubicación más aproximada de la población

indígena migrante en el área metropolitana de Querétaro.

Hay que señalar que, siendo de gran utilidad, consideramos que los datos censales deben ser considerados

desde un enfoque prudente y crítico, pues es evidente que constituyen tan solo

una visión cuantitativa y

panorámica, cuya idoneidad debe ser contrastada con la observación etnográfica de campo y el contacto

directo con la población que constituye el sujeto de nuestro análisis. Se trata entonces de un valioso

material informativo, cuantitativo y referencial, útil para el análisis, la contrastación de hipótesis y la

construcción de interpretaciones pertinentes para la comprensión de los fenómenos que nos ocupan,

pero que de ninguna manera puede sustituir ni demeritar la necesidad de una aproximación etnográfica

de mayor detalle, cercanía y profundidad.

Así, la información censal nos permite ubicar, en términos cuantitativos, algunas características de los

grupos indígenas en la ciudad, en relación con las preguntas de ¿cuántos son?, ¿dónde están?, ¿qué

lenguas hablan? y ¿cuál es su condición socio económica?, aportando datos concretos, cuantificables,

comparables, hasta cierto punto controlables y estadísticamente sustentables.

Construir escenarios para describir la presencia de los indígenas en la ciudad representa un reto en

cuanto al manejo estadístico factible, que por un lado nos permita atender a la pregunta inicial de

cuántos indígenas habitan en la ciudad y su área conurbada, partiendo sobre todo de la información

referida a los hablantes de lenguas indígenas (HLI), sin que por ello dejemos de

reconocer que éste es un

1 Las AGEBs (área Geoestadística Básica), son unidades territoriales construidas con fines operativos, para acceder a una escala reducida de unidades demográficas de contigüidad residencial identificables en localidades urbanas, tales como colonias, barrios, manzanas, vecindades, privadas, condominios o unidades habitacionales.

dato que puede resultar volátil y cuestionable en términos de la claridad de la pregunta y la confiabilidad

de la respuesta, en un contexto en que no siempre puede resultar pertinente para algunos migrantes

evidenciar su condición étnica o lingüística. Sin embargo, es el dato que tenemos más a la mano para

acercarnos al mosaico pluricultural y multilingüe que se despliega en la capital queretana.

Hasta ahora en nuestro país el indicador esencial para evidenciar la presencia de la población indígena

en los territorios y demarcaciones geoestadísticas es el uso de lenguas autóctonas; pero sabemos por

experiencia y por la manifestación expresa de diversos núcleos y comunidades indígenas que, siendo

de gran relevancia, la lengua no es el único factor determinante de pertenencias e identidades étnicas o

etnopolíticas. Así que no podemos tomar sin más los datos referidos a los hablantes de lengua indígena

como único sustento empírico para ubicar y cuantificar la presencia indígena, mucho menos en áreas

urbanas, en que estos datos pueden tornarse sumamente ambiguos y difusos, pues su captura puede

depender de la persona que atendió el cuestionario, del contexto en que se respondió a la pregunta o

hasta del estado de ánimo de quien recibió al encuestador; de modo que los datos en relación con esa

variable tendrán invariablemente que ser matizados y complementados mediante el trabajo etnográfico

de campo, como lo intentaremos a lo largo del presente trabajo.

Aun con estas salvedades, mostramos a partir del cruce de datos e indicadores, así como de escalas y

técnicas de contrastación, la caracterización etnodemográfica de la ciudad considerada a partir de los HLI,

las lenguas amerindias que se hablan, las condiciones y características económicas de dicha población

y su distribución territorial. Así mismo, tomamos algunos datos históricos breves para indicar, desde

distintas fuentes bibliográficas, su presencia socio demográfico y territorial.

Indígenas en la ciudad. Una mirada desde la geoestadística

Querétaro se encuentra ubicado en el centro geográfico de la República Mexicana; colinda al norte con el

estado de San Luís Potosí, al este con el estado de Hidalgo, al sur con los estados de México y Michoacán y

al oeste con el estado de Guanajuato (Mapa 1).

Desde sus orígenes, el estado de Querétaro *“ha sido y es una entidad pluricultural y multilingüe”* (INALI,

2009:29), cuya riqueza cultural tiene su sustento primigenio en las diversas sociedades que ocuparon su territorio antes de la conquista y que protagonizaron diversos movimientos poblacionales durante los dos primeros siglos del virreinato de la Nueva España, que se manifestaron en el establecimiento o la refundación de diversos centros poblacionales durante el siglo xVI, y en una medida menor en siglo xVII, en todo el centro-norte de México, incluyendo el territorio queretano; procesos de colonización y formación de pueblos en que participaron directamente grupos otomíes, con la anuencia de la corona española (Crespo y Cervantes, 1990). Este intenso reordenamiento del espacio, hegemonizado por los conquistadores españoles que impusieron su poder con la espada y con la cruz, y edificaron su imperio sobre las ruinas de la antigua Tenochtitlan, intensificó la movilidad, los encuentros y confrontaciones entre las diversas etnias que convergieron en el naciente pueblo de indios de Querétaro (también llamado entonces *Tlaxco* o *Ndamaxei*), bajo la hegemonía de los gobernantes otomíes y la creciente intervención de los españoles que, siendo minoría, poco a poco fueron ganando influencia, hacienda y riqueza, hasta desplazar a la vieja República de Indios y conformar en el siglo xVIII la ‘muy noble y leal ciudad’ de Santiago de Querétaro.

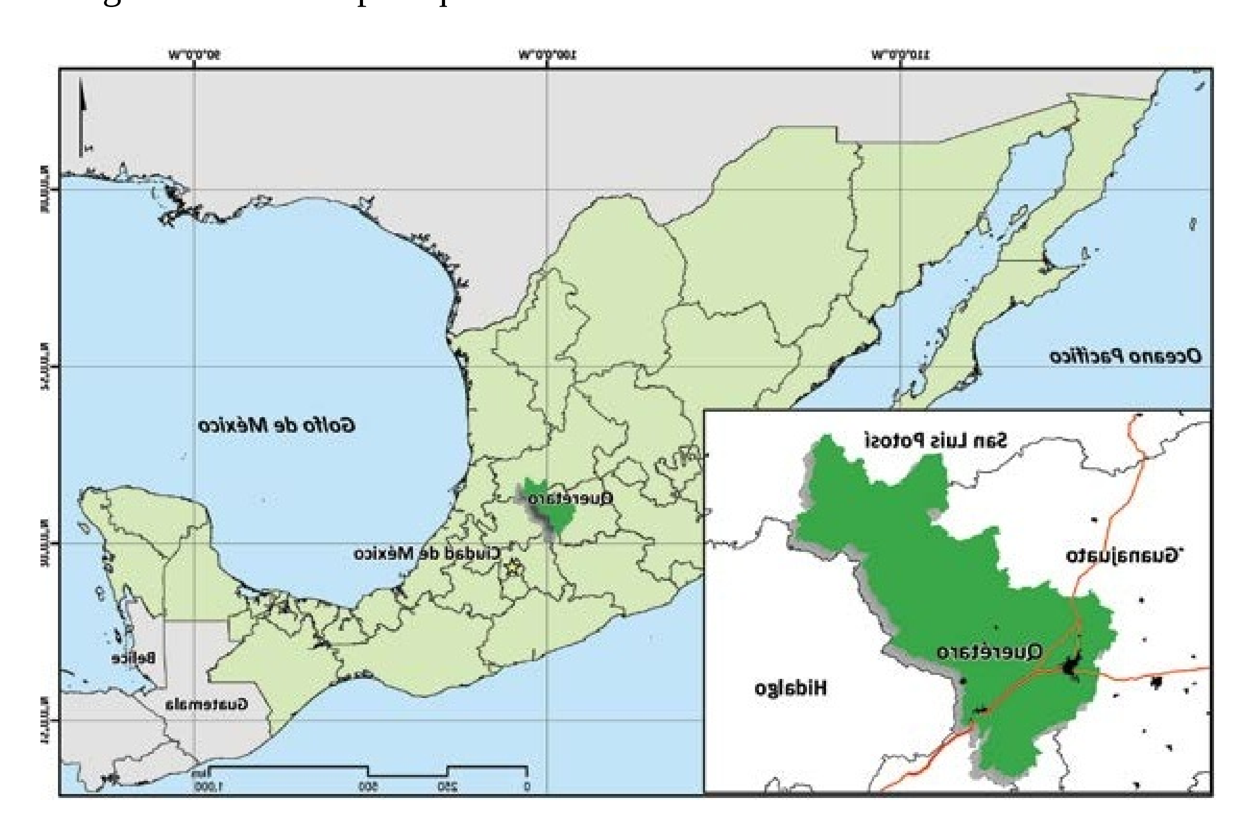
Así, Querétaro surge en el siglo xVI, en un territorio atravesado hasta entonces

por la disputa entre mexicas,

otomíes y chichimecas, como una configuración urbana y territorial de *'frontera'*, en la que convergen

grupos de diverso origen étnico y lingüístico, lo que define desde un principio el carácter multicultural de

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana



aH, 2013in

aQ-

o. Uar

erétU

tado de Q

ción del es

a 1. Ubica

Map

esta población y este territorio, aunque más tarde españoles y criollos intentarán borrar, sin conseguirlo,

el pasado indígena de esta ciudad que fuese, al mismo tiempo, levítica, chichimeca y otomí, establecida

como *“bisagra que une dos áreas culturales indígenas, la gran civilización mesoamericana por un lado y*

las tribus chichimecas que ocuparon la zona septentrional del México antiguo” (Vázquez, 2008:48).

De acuerdo con estimaciones recientes, la población indígena de Querétaro asciende a cerca de

sesenta mil2, que representan más del 3% de la población estatal. La mayor parte de esta población

se congrega en alrededor de ciento cincuenta comunidades3, en las que una parte considerable de sus

habitantes mantiene características culturales distintivas en lo que se refiere a su lengua materna, su

organización social y su visión del mundo. En este caso, hablamos de comunidades, o pueblos indígenas,

‘territorializados’. El resto de la población indígena de la entidad, se localiza sobre todo en la ciudad de

Querétaro y su zona conurbada, espacio urbano en el que confluyen individuos adscritos a más de

35 diferentes grupos etnolingüísticos, constituyendo lo que podríamos denominar núcleos indígenas

‘transterritoriales’.

La población indígena del estado está integrada en su mayor parte por otomíes o ñäñho, que representan

el 80.8% de los hablantes de alguna lengua indígena en el estado (INEGI, 2010). Los grupos otomíes se

localizan principalmente en los municipios de Amealco y Tolimán, y en menor medida en Cadereyta,

Ezequiel Montes, Colón y Peñamiller. En esta circunstancia, Querétaro constituye la tercera entidad con

mayor número de hablantes de lengua otomí en el contexto nacional, después de Hidalgo y el Estado de

México. Por su parte, en los municipios de jalpan y Arroyo Seco de la Sierra Gorda queretana, existen

algunos núcleos reducidos de población pame, o *xi’oi*, y huasteca, o *teenek*, articulados culturalmente con

la población indígena de San Luis Potosí, que contribuyen a enriquecer la diversidad étnica de Querétaro.

En la actualidad, podemos hablar de la presencia de núcleos compactos de población otomí

territorializada en dos de los municipios de Querétaro: Amealco y Tolimán, en los que se localiza

alrededor del 90% de los *ñäñho* o *ñöñhö* que viven en el estado (INEGI, 2010). Estas concentraciones

presentan una dinámica demográfica tal que su población hablante de lengua indígena tiende a aumentar

en términos absolutos, como puede observarse en la comparación de las cifras que arrojan los censos

a lo largo de los últimos sesenta años, mientras que su participación porcentual, aunque ha disminuido

relativamente, continúa siendo considerable, por arriba del 25% en ambos casos. En otros municipios

(Cadereyta, Ezequiel Montes, Colón y Peñamiller, correspondientes a la región otomí chichimeca del

semidesierto) encontramos núcleos más reducidos que se distribuyen de manera discontinua entre la

población rural, predominantemente mestiza.

Todavía en los años treinta del siglo xx, cuando Soustelle visitó el área (1993 [1937]), encontró

núcleos indígenas hablantes de otomí en los alrededores de la ciudad de Querétaro, específicamente

en asentamientos de La Cañada, el Pueblito, el valle de Apaseo y la cuenca del río Laja, registrando

como un hecho histórico digno de análisis la virtual desaparición del otomí en el centro de Querétaro,

circunstancia atribuida más al arrollador avance de las haciendas que al propio desarrollo de la ciudad,

al afirmar que:

2 Cifra que resulta de agregar a la población de tres años y más hablantes de alguna lengua indígena, que en el año 2010 ascendió a 30 256

habitantes (INEGI, 2010), la proporción correspondiente de individuos menores de tres años y los habitantes en hogares en que al menos uno de sus ocupantes habla una lengua indígena; ello sin considerar el creciente número de personas y/o comunidades que se asumes indígenas por autoadscripción, lo que indudablemente elevaría el cálculo.

3 Cuando hablamos de comunidades nos referimos a unidades identitarias, sociopolíticas y culturales, definidas por vínculos de pertenencia, organización social, configuración territorial y ritualidad compartida, y no necesariamente a la localidad como unidad censal y geoestadística; de ahí que una comunidad suele estar formada por varias localidades desde el punto de vista censal.

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

"La hacienda destruye al pueblo indígena, porque le retira su razón de ser, es decir la explotación de los

terrenos del pueblo, porque acapara las aguas de irrigación, porque transforma a los habitantes en peones

incultos, porque no deja a la población indígena una base económica suficiente para subsistir. Así se explica

la solución de continuidad que se constata actualmente entre los otomíes de los valles de Pueblito y del

Laja, y los de los altiplanos de jilotepec y de Hidalgo. Esta zona no indígena fue creada mucho menos por la

ciudad de Querétaro que por la existencia de las haciendas: lo que lo prueba es que esta misma ciudad está

englobada en la zona otomí que comienza en La Cañada" (Soustelle, 1993:23).

Ciertamente, para la época en que Soustelle estuvo en México, encontró una ciudad de Querétaro pequeña,

de modo tal que todo el municipio de Querétaro rebasaba apenas los treinta y dos mil habitantes. Pero a

partir de los años sesenta del siglo xx, la ciudad empezó a crecer de manera incesante como efecto de la

intensificación del sector secundario y del cambio del uso de suelo en las periferias de la ciudad (Icazuriaga

y Osorio, 2007), modificando el perfil de *“los antiguos barrios indios e integrando a los pueblos cercanos*

que fueron absorbidos por la ciudad, como Carrillo Puerto, La Magdalena, El Pueblito y La Cañada” (Prieto

y Utrilla, 2006:29) y generando la disolución del componente indígena en la masa urbana; no obstante,

siguen existiendo y se rearticulan ciertos núcleos que, aunque no hablan alguna lengua indígena, mantienen

tradiciones y creencias que se nutren de referentes históricos prehispánicos y novohispanos, como es el

caso de los *“concheros”,* de gran arraigo en la capital queretana, cuyas danzas y rituales evidencian una

singular transposición de lo otomí y lo chichimeca, aderezada con elementos figurativos de inocultable

inspiración aztequista:

“Es curioso como algunas ***‘mesas’,*** *como se llaman a sí mismos los grupos de concheros, denominan a su*

danza ***‘chichimeca’,*** *o* ***‘azteca chichimeca’,*** *no obstante el indudable componente otomí de los grupos*

indígenas fundadores de la ciudad” (Vázquez, 2008:45).

Ahora bien, en otras ciudades más pequeñas del estado, encontramos también algunos barrios antiguos

que evidencian un notable componente indígena, como el caso de San Gaspar, en Cadereyta, o el de La

Magdalena, en Tequisquiapan.

Por otra parte, y de manera creciente, la constante migración del campo a la

ciudad, debida a la miseria y

el empobrecimiento de la población indígena, intensifica y refrenda los vínculos entre el mundo urbano

y la realidad indígena, en una interacción cultural que no por presentarse desigual puede soslayarse.

Así, surgen nuevos asentamientos en los que, de manera temporal o permanente, se instalan tanto los

migrantes otomíes de los poblados más cercanos, como los núcleos étnicos más disímiles y procedentes de

diversas entidades federativas del país, tales como mazahuas, triquis, nahuas, mixtecos, zapotecos y otros,

diversificando el paisaje social y cultural de la ciudad.

Es evidente que el desarrollo industrial de la capital queretana ha representado un polo de atracción para

un creciente contingente de indígenas provenientes de distintas partes del país, que llegando en busca

de trabajo, se han asentado en el municipio, sin que por ello rompan definitivamente el vínculo con sus

lugares de origen. Hasta el punto de que ahora en la metrópoli de Querétaro se hablan más de treinta y

cinco lenguas autóctonas que enriquecen la diversidad cultural de nuestra capital.

En términos territoriales, las comunidades indígenas de Querétaro se asientan en áreas que ocupan una

superficie total aproximada de 1,582.3 km, representando el 14 % de la superficie total del Estado. Estos

territorios albergan una gran diversidad biológica y riqueza de recursos y nichos ecológicos, que van desde

58 **59**

el bosque de pino-encino, en la zona montañosa de Amealco, el semidesierto de Tolimán y Peñamiller, la

zona de yacimientos marmolíferos de Cadereyta, en la colindancia con la región otomí o *ñañhú* del Valle del

Mezquital perteneciente al estado de Hidalgo, además de la Sierra Gorda, que constituye una de las más

importantes reservas de biodiversidad del país y del mundo. Esta relación entre naturaleza y cultura se

observa de manera contundente en dos de las principales áreas naturales protegidas (ANP) en el estado,

a saber en la región otomí del sur queretano, asentada sobre una porción considerable de la *'Reserva*

Protectora forestal de los ríos San Ildefonso, Ñadó, Aculco y Arroyo zarco', así como en la participación

cotidiana que pames y huastecos establecen al interior de la 'Reserva de la Biosfera de la Sierra Gorda', al

noreste de la entidad. De ello se desprende que la importancia de dichos espacios no sólo depende de la

diversidad biológica y los múltiples servicios ambientales que dichas regiones generan a la población en

general, sino del papel antiquísimo que han jugado los pueblos indígenas asentados en estos lugares para

el manejo, intervención y comprensión de dichos ecosistemas.

En contraste con esa riqueza potencial, la economía de estas comunidades es de infrasubsistencia, basada

en el cultivo del maíz y algunos otros productos de la milpa, como el fríjol, el chile, el tomate y la calabaza.

El cultivo y recolección de especies propias del semidesierto −como el nopal, el maguey y el orégano−,

contribuye también a la subsistencia de la población indígena del campo queretano, además de actividades

maderables y la producción de carbón hacia el sur y el noreste del estado. Sólo de manera marginal, y sin el

suficiente soporte técnico, administrativo y financiero, se desarrollan cultivos de importancia comercial en

las regiones indígenas de la entidad. En estas zonas del estado, existen otros recursos naturales y culturales

que no han sido suficientemente explotados por falta de capacitación, infraestructura técnica, organización

y respaldo financiero, tales como el sillar de tepetate, el mármol, la piedra laja, la cal, la alfarería y las

artesanías en general.

En las últimas cinco décadas, el desarrollo industrial de la entidad ha favorecido la expansión territorial y

el crecimiento demográfico de sus dos principales ciudades, colocando a Querétaro como una economía

dinámica y expansiva de nuestro país. Sin embargo, los beneficios de este desarrollo no han alcanzado a

la mayor parte de la población rural de la entidad, incluyendo a sus comunidades indígenas, en las que se

mantienen *"importantes rezagos sociales, no solo en materia de infraestructura social, sino también en materia*

de educación, donde encontramos un promedio de analfabetismo del 22.6%, muy por encima de la media

nacional y estatal" (CDI, 2008:3).

Los Indicadores Socioedemográficos de los Pueblos Indígenas para el año 2005, elaborados por la CDI,

estimaban que en la entidad habitaba una población indígena integrada por 43 mil 852 habitantes, entre

las que podían encontrarse hablantes de cerca de 40 lenguas, preponderantemente el otomí o *hñäñho*.

Esta diversidad étnica y lingüística ha contribuido a enriquecer el patrimonio cultural de la sociedad

queretana. Ahora bien, aquella cifra de 43 mil habitantes contrastaba notablemente con los resultados

que arrojó el Conteo de Población levantado en ese año por el INEGI, registrando 23 mil personas de 5

años y más que hablaban alguna lengua indígena dentro del estado, y que para el censo de población del

año 2010 aumenta a 29,585 esta cifra, y a 30,256 considerando que el indicador de HLI en dicho censo se

amplió al rango de 3 años y más. Frente a esas diferencias entre un indicador y otro, el delegado de la CDI

en el estado de Querétaro nos comentó:

“Esta diferencia se debe principalmente a que el INEGI solo toma en cuenta la lengua como indicador de

la identidad, sin embargo nosotros tomamos además de la lengua, la autoadscripción y eso hace que la

población indígena del estado aumente de forma considerable” (entrevista: 2010).

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

Según el Censo de Población y Vivienda 2010, en nuestra entidad existe un extenso arcoíris de expresiones

lingüísticas, ligadas a los procesos migratorios que a lo largo de la historia se han venido produciendo. De

manera que el mapa general de estas expresiones lingüísticas en el estado, se presenta de la siguiente forma:

Así, entre las 30,256 personas de 3 años y más HLI que se registraron en el estado de Querétaro en

2010, encontramos hablantes de 42 lenguas indígenas (Cuadro 5). De acuerdo con su adscripción

etnolingüística, sólo en el caso de los hablantes de otomí se registran más de cinco mil hablantes, con un

total de 24,471 que representan el 80.8% del total de los HLI. Dentro del rango de quinientos y menos de

cinco mil hablantes, aparecen: el náhuatl como la segunda lengua indígena por su número de hablantes

en el estado, con 1,429, que representan el 4.7% del total; y el mazahua o *jñatjo*, en tercer lugar, con 579

hablantes, que representan el 1.9% del total; hablamos en este caso de grupos de cierta consideración,

cuya presencia en Querétaro obedece, en el caso del mazahua, a la configuración de regiones indígenas

que involucran al territorio queretano, como es la región mazahua-otomí localizada en el sur del estado.

Es pertinente señalar que el Censo 2010 arroja una cifra de 2,018 personas que presuntamente

dominan alguna lengua indígena, pero no se sabe cuál, circunstancia que refleja notorias deficiencias

en la información censal en este rubro, pues resulta que el segundo sitio en cuanto a la población que

emplea alguna lengua originaria lo ocupa un conjunto indefinido, que comprende poco más del 6% del

universo considerado, condición que distorsiona la lectura de la participación porcentual de los grupos

positivamente definidos en lo que respecta a su lengua materna. Es así, por ejemplo, que si consideramos

sólo a los hablantes de lenguas indígenas claramente identificadas, la proporción de los hablantes de

otomí se elevaría a 86.6% y la de quienes emplean cualquier variante del náhuatl se incrementa a 5.0%.

Por otra parte, encontramos ocho idiomas en el grupo de cuyos hablantes oscilan entre 101 y 500,

incluyendo el zapoteco, totonaco, mixteco, huasteco o *teenek*, maya, mixe, pame o *xi'oi* y purépecha; dentro

de este conglomerado cabe destacar la presencia de hablantes de pame principalmente hacia la parte

serrana del norte del estado, íntimamente relacionada con la zona pame de San Luis Potosí. El resto de los

casos comprendidos en este rubro numérico, evidencian una presencia en el estado por efecto de la gran

intensidad de los flujos migratorios propios de la contigüidad territorial, como es el caso de las poblaciones

huastecas de la sierra gorda queretana, o de los sectores purépechas que arriban a la zona urbana de

Querétaro; en el resto de los casos, se hace notoria la movilidad poblacional procedente de Oaxaca.

En cuarto lugar, ubicamos un grupo de cinco lenguas con más de veinte y hasta

cien hablantes localizados

en Querétaro, tal es el caso del tzeltal, tzotzil, triqui o *tinujei*, mazateco y chinanteco. Se trata de grupos

pequeños, pero varios de ellos visibles en el paisaje urbano, puesto que de manera progresiva han ido

tejiendo rutas migratorias demarcadas con anterioridad y con clara ubicación residencial, como es el caso

de los triquis que han formado una colonia en la ciudad de Querétaro, de los que ya hemos hablado y que

forman parte de nuestros estudios de caso.

En el quinto lugar, agrupamos a siete grupos etnolingüísticos, cuya presencia en el estado es ciertamente

reducida −oscilando entre seis y veinte representantes−, pero no necesariamente aislada ni ocasional,

es el caso del zoque, tlapaneco, tarahumara o *rarámuri*, popoluca, huichol o *wixárica*, ch'ol y amuzgo. Su

presencia, señaladamente en el área urbana de Querétaro, nos habla de su carácter cosmopolita, pero

también de la presencia de grupos, como los huicholes, que se hacen visibles en la ciudad por cuanto

desarrollan actividades claramente vinculadas con su condición étnica, como es la venta de artesanías,

y cuyo ejercicio supone entre otras cosas la ostentación de su ser indígena a partir de la originalidad de

su vestuario y sus artesanías, fácilmente identificadas por las clases medias y los turistas que acuden al

centro histórico de la capital.

Finalmente encontramos un conjunto de diecinueve lenguas (podrían ser sin duda algunas más) que

cuentan con menos de seis hablantes, cuya presencia en Querétaro es básicamente casual, ocasional e

individual. Se trata de personas difícilmente ubicables, que no se constituyen como grupos o familias,

susceptibles de generar un ejercicio cotidiano de reproducción étnica o lingüística en el espacio urbano.

Podemos suponer que se trata de sujetos que se encuentran en tránsito, que mantienen un vínculo personal

con sus comunidades de origen, o que se han insertado ya en un universo cultural ajeno, aunque no hayan

perdido del todo su lengua materna. Sólo para ilustrar el abigarrado mosaico lingüístico que ofrece una

metrópoli como Querétaro, enlistamos dichas lenguas, que aparecen como francamente exóticas en el

paisaje queretano: zapoteco del Istmo, yaqui, tojolabal, tepehua, popoluca de Oluta, popoluca, mixteco de la

Mixteca baja, matlatzinca, lacandón, ixil, huave, cuicateco, cora, chontal, chocho (chocholteco), chinanteco

de Ojitlán, chinanteco de Lalana, chichimeca jonaz (que, con sólo dos hablantes, resulta tal vez la única

adscripción que valdría la pena localizar, por el indudable componente chichimeca en la historia cultural

de Querétaro) y chatino; incluso aparecen dieciséis hablantes de *“otra lengua indígena americana”* (¿?) no

identificadas plenamente por el Censo.

Recapitulando los datos anteriores, encontramos que las 16 lenguas indígenas con mayor número de

hablantes en el estado de Querétaro, en un rango de más de veinte hablantes en total, son: otomí, náhuatl,

mazahua, zapoteco, totonaco, mixteco, huasteco, maya, mixe, pame, purépecha, tzeltal, tzotzil, triqui,

mazateco y chinanteco.

Antes de entrar a considerar el universo específico de la población indígena que se localiza en el

área metropolitana, quisiéramos presentar algunas consideraciones generales sobre los dos grupos

etnolingüísticos con mayor presencia en el estado de Querétaro: los otomíes y los nahuas. Así, en el caso

de los ñãñho hablamos fundamentalmente de una población territorializada, que no solamente se localiza

en sus comunidades originarias −constituyendo el asiento de su identidad y su memoria de larga data−,

sino que su presencia en la ciudad obedece a la construcción de redes bien establecidas, dando lugar a

rutas de migración estacional o cíclica y a la configuración de enclaves familiares, barriales y comunitarios

identificados por la población involucrada. En cambio, si hablamos de los nahuas, no obstante su importante

peso numérico, nos referimos básicamente a una población inmigrante, proveniente de muy diversos

orígenes geográficos y comunitarios, lo que se refleja en su considerable dispersión y heterogeneidad,

de modo que estamos tratando con muy distintas variantes dialectales, que no siempre resultan muy

compatibles desde el punto de vista de su inteligibilidad mutua, por lo que su presencia en la ciudad no

resulta muy visible para el ciudadano común y muchas veces incluso para ellos mismos, que de ninguna

manera constituyen un grupo compacto desde el punto de vista étnico, orgánico o habitacional.

Veamos ahora cómo está compuesta la población indígena que se desenvuelve en el área metropolitana

de Querétaro (AMQ), constituida como sabemos por los municipios de Santiago de Querétaro,

Corregidora y El Marqués4.

4 En algunos casos suele considerarse también a Huimilpan como municipio conurbado, pero en virtud de su muy pequeña participación en cuanto al número de HLI que habitan en dicho municipio, no lo hemos considerado para los fines de nuestro análisis.

Como puede observarse, en 2010 se encontraban viviendo en el área urbana de la capital −incluyendo la

zona conurbada−, 5,114 personas de tres y más años que dominaban alguna

lengua mexicana autóctona,

lo que representaba el 16.9% del total estatal. Ello habla de una indudable presencia indígena, que debe

considerarse en cualquier política social y cultural para la ciudad. Por otra parte, si consideramos el

conjunto de la población que habitaba en hogares en que el padre o la madre hablaban alguna lengua

indígena, nos percatamos que la cifra aumenta a más del doble.

Vale la pena anotar, por ejemplo, que el monolingüismo es prácticamente inexistente, y se reduce a 17

personas, correspondiendo el 0.33% del total de HLI en la zona metropolitana. Las mujeres son quienes

presentan un mayor índice en este rubro, con un 82.3% del total, mientras los rangos de edad donde se

agudiza este fenómeno se ubican principalmente entre los adultos mayores de 65 años y más, con un

35.2%, así como en las personas de 35 a 44 años de edad, con un 23.5%. Siguiendo con este indicador,

es de resaltar que la entidad del área metropolitana donde existe mayor número de hablantes de lengua

indígena que no hablan español, es la ciudad de Santiago de Querétaro, con un 88.2% del total.

Al hacer mención de la movilidad espacial en los grupos étnicos que habitan la ciudad queretana y su

área metropolitana, es necesario considerar la participación diferenciada en dicho fenómeno a partir del

género y la edad, ante lo cual podemos sugerir que la mayor incidencia migratoria de hombres, mujeres o

determinados grupos etarios, responde a estrategias culturales y esquemas sociales de organización, a partir

de las cuales se van entretejiendo las redes para migrar, las estrategias de residencia temporal-permanente y

la búsqueda e inserción en diversas actividades productivas, con lo cual se eslabonan de manera estrecha los

núcleos poblacionales expulsores con la ciudad misma, en tanto sitio de atracción de tales conglomerados.

En este aspecto, para el año 2010 en la zona metropolitana de Querétaro, la porción de HLI de 3 años de edad

y más correspondiente al sexo masculino oscila en los 2,718, representando el 53.1% de total de HLI, frente

a las 2,396 personas del sexo femenino que ocupan el 46.8% de la cifra absoluta.

Para el Conteo de Población del 2005, estas cantidades se desglosan considerando el tipo de lengua

indígena hablada por sujetos de 5 años de edad y más en el AMQ, identificándose entre las 5 principales

lenguas con mayor número de hablantes en la demarcación, una distribución por sexo interesante

donde los hombres ocupan el 54.4% con 1,166 personas, mientras las mujeres representan el 45.6% con

978 individuos. Dentro de los datos numéricos concordantes a cada una de estas 5 principales lenguas

censadas, se mantiene la tendencia en cuanto a la mayor presencia de hombres HLI. De estas cifras en el

área metropolitana, la etnia otomí verifica 1,026 personas, de las cuales corresponden al sexo masculino

el 52.5%, y al sexo femenino el 47.4%. El grupo náhuatl tiene un total de 683 individuos, identificándose

el 57.8% como perteneciente al sexo masculino y el 42.1% al sexo femenino. En el caso mazahua con 196

personas en la demarcación metropolitana, la tendencia se mantiene, con una presencia mayoritaria del

55.6% para el sexo masculino, frente al 44.3% del sexo femenino. Las lenguas zapotecas refieren un total

de 155 hablantes, de los cuales 55.4% son del sexo masculino y 44.5% al sexo femenino. Dentro de este

rubro, un caso paradigmático es representado por las lenguas mixtecas, donde la participación femenina

es mayor con el 55.9% de las 84 personas HLI en el AMQ, frente al 44% del sector masculino.

En cuanto a bloques de edad, es interesante remarcar que la mayor presencia de indígenas en el AMQ

se ubica prioritariamente en los rangos de edad que van de los 15 a los 54 años, con un total de 3,972

correspondiendo al 77.6% de los indígenas citadinos, mientras en el caso particular de Santiago de

Querétaro se observa un número considerable de HLI de 65 años y más, con el 6.9% para esta demarcación,

distribuyéndose de manera equilibrada entre hombres y mujeres. En el caso de los niños y jóvenes HLI

ubicados dentro de los rangos de 3 a 14 años de edad, las cifras metropolitanas

indican una presencia de

415 individuos, correspondiendo al 8.1% en relación a las cifras totales.

Si hacemos el recuento de las lenguas que se hablaban en la capital queretana en 2005, considerando para

ello tan sólo la ciudad de Santiago de Querétaro, encontramos que el abanico de lenguas vigente para el

conjunto del estado se mantiene casi igual, y el número de hablantes de cada lengua resulta semejante al

de la magnitud total, exceptuando al otomí, cuya magnitud desciende considerablemente, a menos del 5%

del total, el pame, cuya presencia en la ciudad se reduce a dos personas, y el huasteco, cuyos exponentes

en la capital no llegan a la mitad del conjunto del estado. Es claro que en los tres casos se trata de grupos

etnolingüísticos cuya presencia en el estado se sitúa fundamentalmente en áreas rurales, correspondientes

a las regiones indígenas de la entidad. En su contraparte, si hablamos de la presencia nahua en Querétaro,

encontramos que en la ciudad capital se concentra el 70% de los hablantes de dicha lengua que viven en

la entidad federativa.

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

En este caso, la imperfección del dato estadístico resulta esplendente, toda vez que el grupo con el mayor

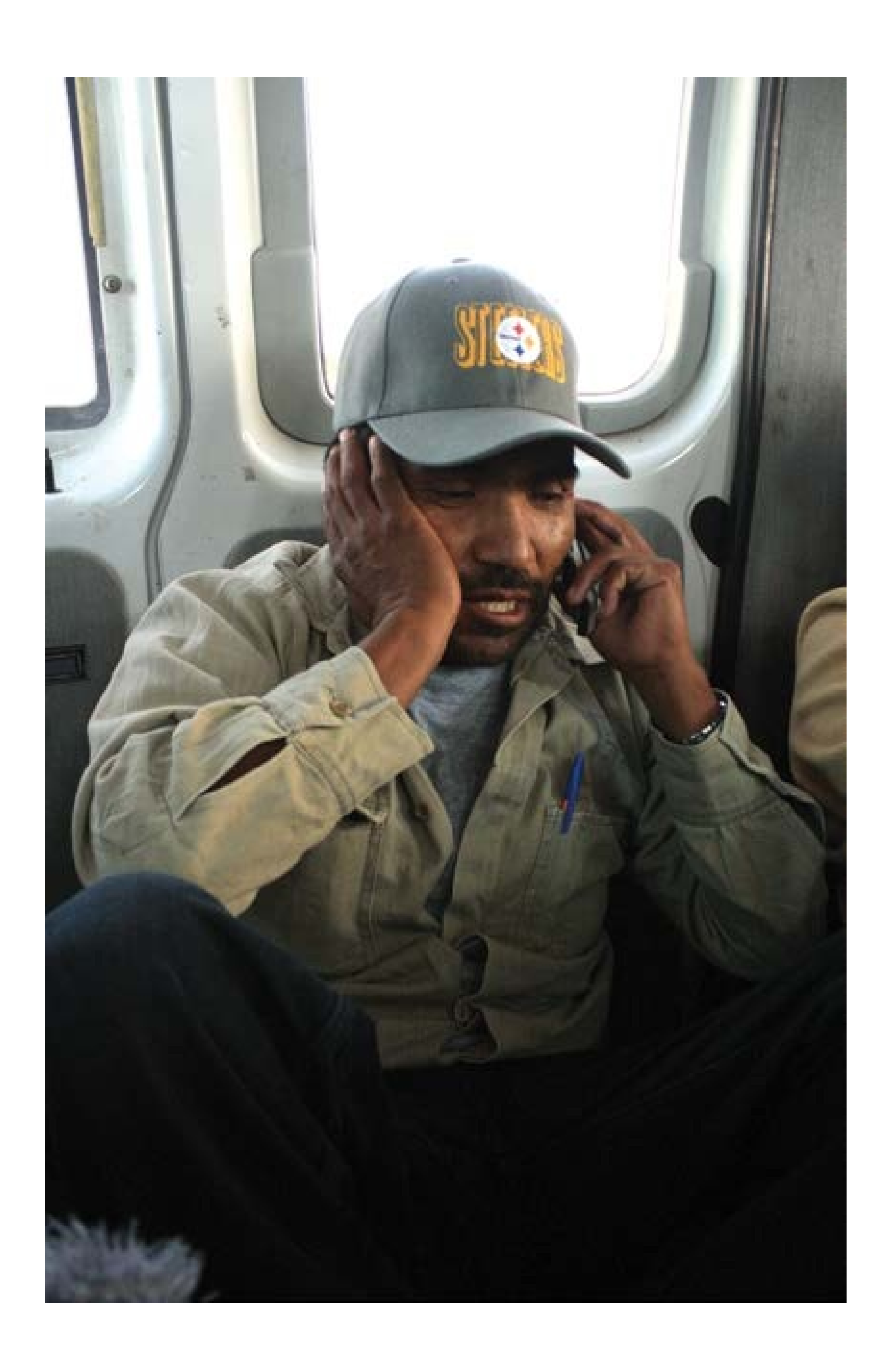
número de hablantes de alguna lengua indígena en la ciudad de Querétaro es el de las “no especificadas”,

lo que contribuye a oscurecer el panorama y acreditar la enorme heterogeneidad y fragmentación del

fenómeno indígena dentro de la metrópoli, puesto que en un alto porcentaje, por arriba del 35%, no

sabemos ni siquiera cuál es el idioma materno del universo considerado.

68 **69**







 71

Es de observarse, como lo hemos anotado, que la diversidad lingüística y la magnitud de la presencia

de grupos indígenas que arriban a Querétaro en virtud de corrientes migratorias de alcance nacional −

haciendo de lado el caso de los otomíes, pames, huastecos y mazahuas, que participan en mayor medida

de lógicas de carácter regional−, se remite fundamentalmente a las áreas urbanas

y sobre todo a la capital.

En el caso de los triquis, podemos observar que la referencia empírica que ya teníamos de su asentamiento

concentrado y orgánico se refrenda al observar que de los 24 hablantes de su lengua originaria que se

registran en el estado en año 2005, 22 personas se encontraban en Santiago de Querétaro, y podríamos

afirmar sin lugar a duda que en su inmensa mayoría corresponden al asentamiento denominado Unidad

Nacional, emplazado en San Pedrito Peñuelas, al norte de la ciudad. Ello fue resultado, como sabemos, de

una gestión activa con las autoridades federales del INI-CDI y de los gobiernos estatal y municipal, que se

remonta al sexenio de Enrique Burgos, a mediados de los años 90 del siglo xx. Desde entonces, los triquis

de Querétaro constituyen una referencia obligada para la comprensión del funcionamiento de las redes

sociales en cuanto a la construcción de procesos de reterritorialización de un grupo étnico en un ámbito

urbano predominantemente mestizo, que cultural, social, política y económicamente resulta divergente

respecto a su territorio original.

Si bien el presente estudio tiene como ámbito de trabajo la zona metropolitana de Querétaro, hay

que reconocer la conveniencia de plantearse también el estudio de la población indígena migrante en

otras ciudades del estado, como es el caso de San juan del Río y Tequisquiapan, que registran índices

de atracción poblacional y están recibiendo migrantes indígenas, los cuales se emplean en el sector

industrial, comercial y de servicios principalmente, incrementando de manera acelerada *“la población*

indígena urbana que, de acuerdo a la información censal representa ya el 18.43% de la población indígena

del estado” (CDI, 2008: 59).

En cuanto a los asentamientos de grupos indígenas en la ciudad, estudios recientes (CDI-UMQ, 2007)

han realizado un acercamiento estadístico socio territorial, mediante el análisis de la población por AGEB

(área geoestadística básica), haciendo un análisis cruzado con datos censales de HLI. Por ejemplo, si

analizamos la distribución de los hablantes de la lengua indígena que más se habla en el municipio, es

decir el otomí, de acuerdo con dicho estudio, los 8,801 hablantes registrados en 2005 se distribuían en

38 puntos geográficos(Ver anexo 1), distribuidos en distintas zonas habitacionales de la ciudad, que van

desde vecindades en los barrios populares del centro histórico (San Francisquito, La Cruz, El Tepetate),

algunos de los barrios tradicionales de la periferia, así como colonias populares como La Nueva Realidad o

Las Margaritas, donde los *ñañho* conviven con población mestiza que en muchos casos proviene de otros

contextos rurales del estado y el país.

Podríamos afirmar que para el año 2010 la presencia indígena en Santiago de Querétaro cubre casi toda

la superficie urbana, particularmente las áreas de concentración de la población de menores ingresos,

distinguiéndose áreas y zonas de la ciudad con mayor concentración de personas hablantes de lengua

indígena. De ello, se distinguen 6 polígonos socio territoriales con mayor presencia de HLI en la ciudad,

cada uno de ellos compuestos por AGEB urbanas en que dicha población alcanza el rango de entre 20 y 178

personas (SCINCE, 2010); asimismo se observa una concentración de las AGEB con dichas características,

conformando manchones étnicos que refieren tanto a mecanismos y redes migratorias de los grupos étnicos

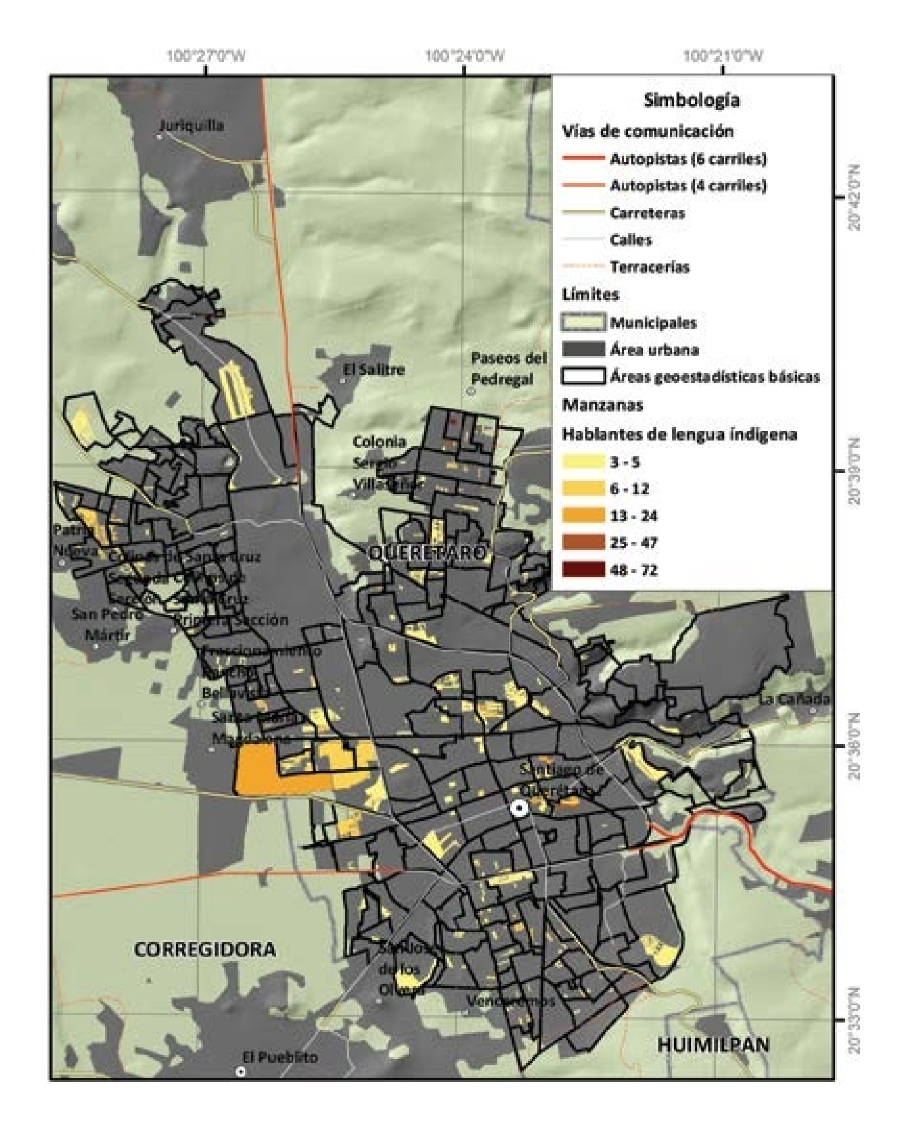
asentados en ellas, como a la inserción habitacional y cotidiana que los indígenas emprenden en estas áreas.

Hemos definido la conformación de estos polígonos de acuerdo a la conglomeración y contigüidad

espacial de dos o más AGEB urbanas, con lo que destacamos seis unidades socio territoriales localizadas

específicamente hacia el centro y los extremos de la ciudad; se trata de la zona centro I, la zona centro

II (La Otra banda), zona norte, zona norponiente, zona poniente y zona sur, todas ellas compuestas por



MAPA 2. AGEBS DE LA CIUDAD DE SANTIAGO DE QUERéTARO y DISTRIBUCIóN

espacial de Hli, 2010

alrededor de 50 colonias. En su conjunto, estos polígonos concentran un total de 1,473 HLI, representando

el 34.5 % del total de hablantes de lengua indígena mayores de 3 años de edad registrados en la ciudad

queretana, lo que nos conduce a plantearnos interrogantes que nos permitan una aproximación cualitativa

a las estrategias residenciales y migratorias empleadas por los grupos indígenas para hacer posible su

incorporación prolongada y eficaz en el núcleo urbano.

Para el caso del municipio de Corregidora, identificamos 3 polígonos en los que la concentración de HLI

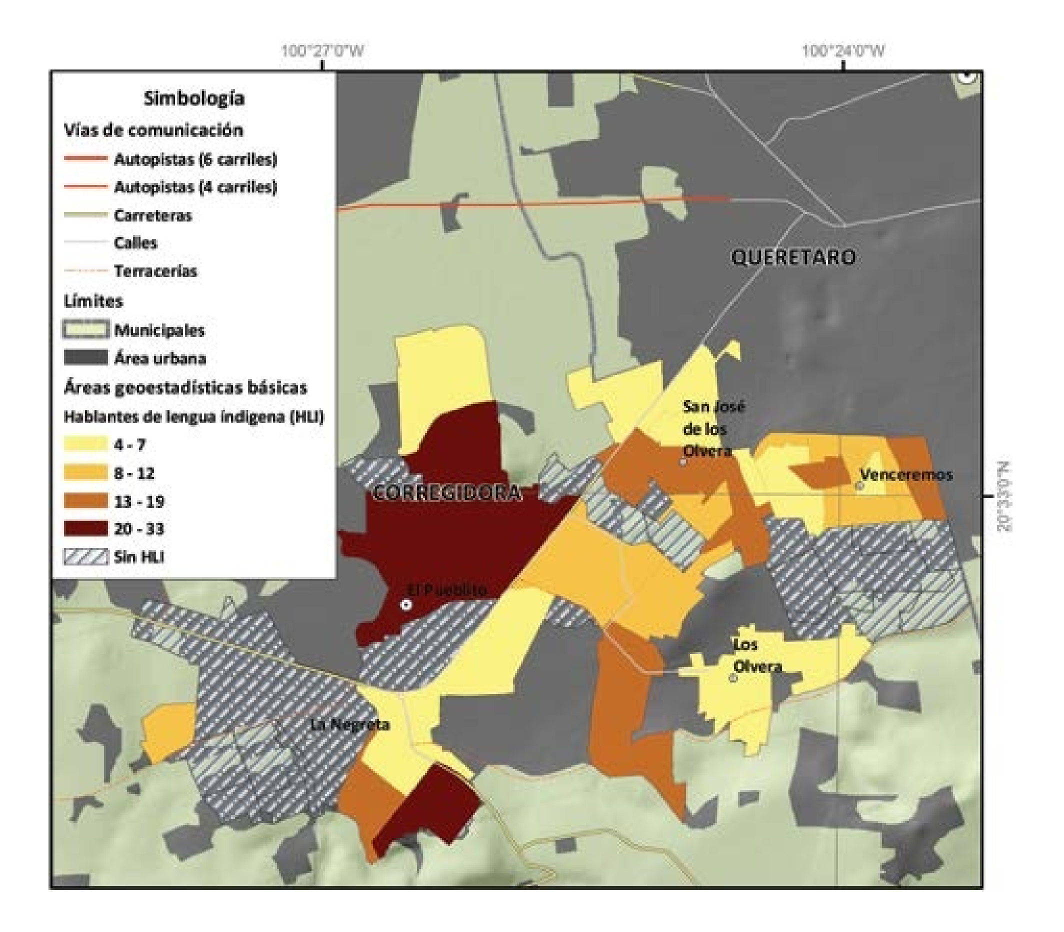
de 3 años de edad y más, sobrepasa los 33 individuos, agrupando al 39.4% del total de personas censadas

bajo este rubro. Destacan la zona centro de El Pueblito (antiguo pueblo de San Francisco Galileo, o San

Francisco Anbanicá), con 63 hablantes de alguna lengua indígena; el sur de El Pueblito, con 33 HLI, y el

este de dicha demarcación, con 126 personas, comprendiendo la zona oriental de la cabecera municipal y

porciones de localidades como San josé de los Olvera y Venceremos.



MAPA 3. AGEBS DEL MUNICIPIO DE CORREGIDORA y DISTRIBUCIóN

espacial de Hli, 2010

74 **75**

En el municipio de El Marqués, la distribución espacial de los HLI tiene su mayor incidencia en el poblado

de La Cañada, con 23 personas, así como en la colonia La Pradera, en el extremo poniente del municipio,

con 69, concentrando ambas zonas el 32.3% del total de HLI en la demarcación. Un rasgo peculiar en El

Marqués es la dispersión de la presencia indígena, sobre las zonas centro, sur y norte del municipio.

En cuanto al tema educativo, es pertinente señalar que la posibilidad de acceso a la educación superior de

los jóvenes indígenas que viven en Querétaro está estrechamente vinculada con su capacidad de instalarse

en la ciudad. En casos como los *ñäñho* del sur o de los triquis, que han establecido enclaves en algunos

puntos localizados de la capital, ellos han establecido mecanismos de acceso a los sistemas de educación

pública, elevando con ello el nivel de escolaridad de los niños y estableciendo una red social que va más

allá de los confines étnicos. Es interesante señalar que el grado de escolaridad de la población indígena

asentada en la ciudad va en aumento, en proporción directa con los años que cada familia tiene habitando

en la ciudad. Así, por ejemplo, entre los triquis hay jóvenes que ya están estudiando el bachillerato, algunos

han estudiado licenciatura en Querétaro, y encontramos una joven que realiza estudios de posgrado.

Como hemos referido, a partir de la década de los setenta del siglo pasado inicia la expansión urbana

de Querétaro, de tal manera que la capital va absorbiendo progresivamente diversos pueblos y zonas

de labranza, ubicados en su periferia y extendiendo su área urbana hacia los municipios colindantes de

Corregidora y El Marqués, incluyendo sus cabeceras, El Pueblito y La Cañada,

que se han incorporado a

la conurbación, además de una porción todavía periférica del municipio de Huimilpan5. Esta tendencia

se acelera en las últimas tres décadas, en que la ciudad sigue creciendo en forma acelerada, expansiva

y hasta cierto punto caótica, toda vez que mientras la ciudad incrementa progresivamente el número

de sus habitantes, su densidad poblacional decrece, de modo tal que su superficie crece de manera aún

más acelerada que su población, con todos los problemas y elevados costos de movilidad, infraestructura

urbana y ordenamiento territorial que eso conlleva.

En las últimas dos décadas, esta expansión urbana, sustentada inicialmente en la industria manufacturera,

se ha ido apoyando de manera creciente en la actividad comercial y turística, que se dispara a partir de los

últimos años del siglo xx, con la declaratoria emitida por la UNESCO, reconociendo al Centro Histórico de

Santiago de Querétaro dentro de la Lista Representativa del Patrimonio Mundial.

Este auge turístico ha venido a modificar la dinámica de vivienda popular que subsistía en el primer

cuadro de la ciudad, donde era fácil de localizar un conjunto de vecindades en que la población rural

migrante, de diversos orígenes étnicos y geográficos, se alojaba por temporadas, ya sea que se tratara de

una migración intermitente o estacional, o bien, como una fase previa a la

búsqueda de un asentamiento

precario en la periferia de la ciudad. Ello aplicaba de manera particular para la población *ñäñho* u otomí del

sur, que ha tenido que replegarse hacia la periferia urbana, en las crecientes zonas de habitación popular

que se extienden hacia el norte y el poniente del municipio de Querétaro, y hacia la zona conurbada de

Corregidora y El Marqués, en donde encuentran terrenos o viviendas de bajo costo, espacios de trabajo

diversos, actividades económicas distintas y acceso a servicios de salud y educación. Tanto Corregidora

como El Marqués, en el inicio del siglo xxI, se han ido perfilando como lugares atractivos a las actividades

económicas de los indígenas migrantes, quienes otrora arribaban tan sólo al municipio de Querétaro.

La movilidad de la población indígena en el área metropolitana de la ciudad de Querétaro da cuenta de

las dinámicas migratorias en sus niveles regional, interestatal, nacional e internacional, impulsadas por

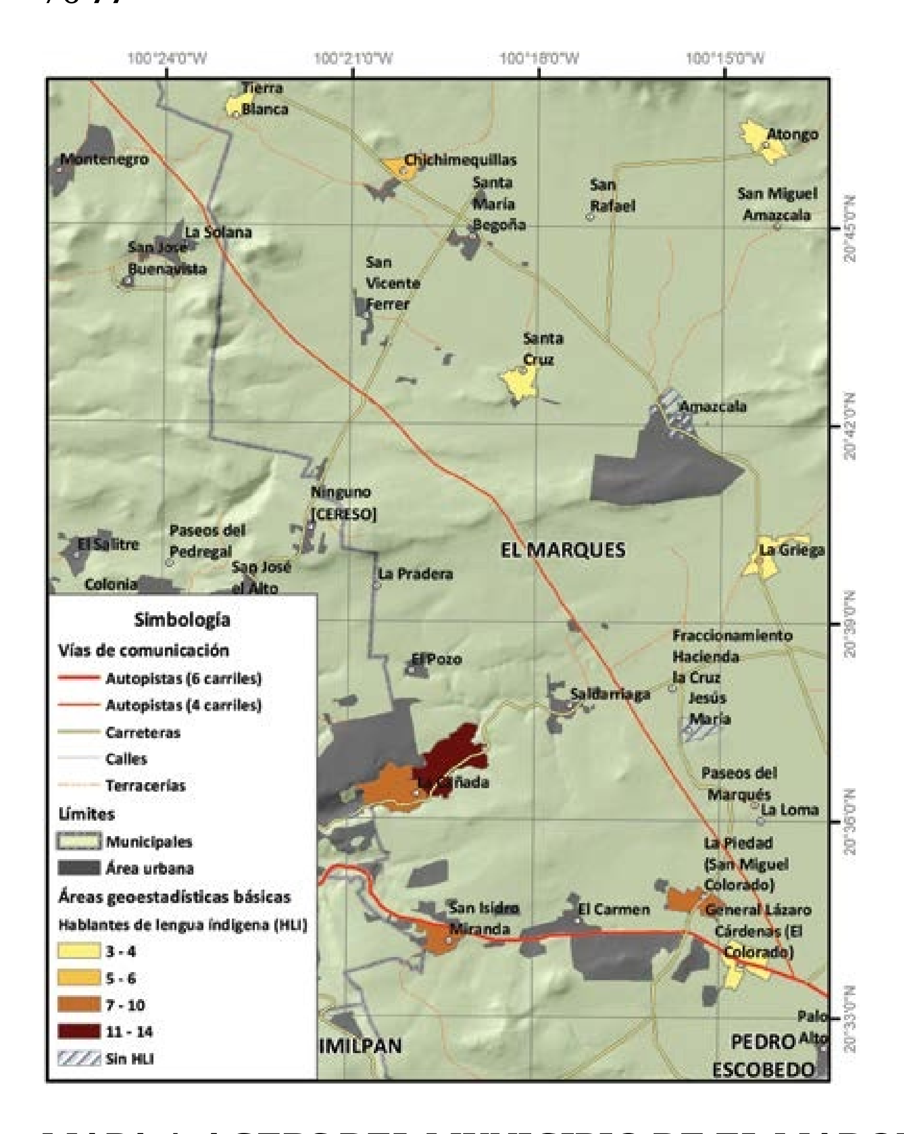
necesidades referidas a la subsistencia personal y familiar, así como a la perspectiva vital que se presenta

a los jóvenes de reemprender las rutas y refrendar las redes de apoyo muto creadas por quienes iniciaron

el camino de la trashumancia. Estas migraciones pueden ser tipificadas en cuanto a su direccionalidad,

5 La zona metropolitana de Querétaro es una de las 55 zonas metropolitanas existentes en el país hasta el año 2005, considerando con este carácter al

conjunto de dos o más municipios en los que se emplaza una ciudad de más de 50 mil habitantes, cuya área urbana continua ha rebasado el límite del municipio en que originalmente se constituyó, integrando un complejo intermunicipal que comparte un conjunto de problemáticas económicas, urbanísticas, sociodemográficas y jurídico-administrativas que obligan a los municipios que integran dicha zona, a mantener estrechos vínculos de coordinación, planeación y manejo. INEGI; "Delimitación de zonas metropolitanas de México", 2004.



MAPA 4. AGEBS DEL MUNICIPIO DE EL MARQUéS y DISTRIBUCIóN

espacial de Hli, 2010

destinos y temporalidad, lo que incluye las estrategias de tránsito, arribo y permanencia, así como las

temporadas y condiciones de retorno al lugar de origen y vuelta al destino migratorio, de acuerdo con

los ciclos agrícolas y rituales vigentes en la comunidad de pertenencia, o en su contraparte, los períodos

vacacionales en que se intensifican el turismo y las actividades comerciales en las urbes de llegada. Así,

los migrantes indígenas combinan su percepción originaria del tiempo con los ritmos de la actividad

económica de la ciudad y las demandas comerciales o de ocupación que le son propias.

Es interesante observar, por ejemplo, como a lo largo del año, de la mano de los calendarios rituales

y agrícolas6 de sus pueblos de origen, los migrantes confeccionan pautas de movilidad que incluyen y

acomodan las lógicas espacio-temporales que los indígenas encuentran en la ciudad, alternando sus

actividades ligadas al comercio en la calle, la construcción o el servicio doméstico, con las actividades

económicas y sociales propias de su comunidad.

Es importante enfatizar lo anterior, porque es debido a esta concepción múltiple del tiempo y del espacio

que los indígenas de los distintos grupos etnolingüísticos asentados en la ciudad, establecen una frecuencia

y una intensidad de sus migraciones, tomando en cuenta la distancia de sus lugares de origen, los costos

de transportación, así como su propia experiencia y capacidades de movilidad personal y familiar.

Tal es el caso de los ñäñho de Santiago Mexquititlán, o de San Ildefonso Tultepec, en Amealco, quienes

con más de treinta años de prácticas migratorias intensas de ida y vuelta desde su comunidad a diversas

ciudades del centro y norte de México, incluyendo a Querétaro, han establecido una variabilidad de

patrones de residencia en la ciudad, que van desde el alojamiento en fines de semana con paisanos, en

albergues institucionales, en la calle o en vecindades compartidas de muy bajo costo, hasta la conformación

de enclaves en que algunas familias radican de forma más o menos duradera, manteniendo vínculos

familiares, rituales o políticos con su comunidad, incluyendo estrategias para la gestión y adquisición de

vivienda propia. Esta diversificación de estrategias migratorias supone la generación de una red social

consistente que complejiza las dinámicas de intercambio y reciprocidad entre quienes migran y quienes

permanecen en su comunidad de origen, lo que influye sin duda en el número y la permanencia de los

migrantes en la ciudad.

A partir de la forma diversificada de migración de los *ñäñho* del sur, podemos establecer distintas pautas de

movilidad en otros grupos etnolingüísticos. Entre los nahuas, por ejemplo, hemos detectado como una de las

pautas más recurrentes la migración estacional, lo que significa que arriban a la ciudad, ocupando cuartos

rentados o arrimados con algún paisano, mientras se desempeñan en algún trabajo o actividad eventual,

frecuentemente ligada a los períodos vacacionales de mayor afluencia turística, en que pueden vender en

la calle artesanías y productos diversos, o bien en la realización de trabajos de construcción que requieren

gran cantidad de mano de obra durante períodos no muy prolongados de tiempo. En este tipo de migración,

las temporadas van direccionando la movilidad del grupo, ya que al terminar el trabajo o la temporada de

venta, la ruta migratoria se direcciona hacia otros lugares, a fin de asegurar el ingreso familiar a lo largo de

un periplo que habrá de incluir en algún momento el regreso a su pueblo de pertenencia.

En el caso de la población otomí del semidesierto, proveniente de Cadereyta y Tolimán, principalmente,

hemos observado desde las comunidades, cuya agricultura es generalmente precaria y claramente

insuficiente, como muchos trabajadores se desplazan a la ciudad durante la semana para trabajar en la

construcción, como la ocupación más frecuente, regresando a su comunidad los fines de semana para

estar con sus familias y proveer el gasto doméstico. Lo interesante de esta

migración intermitente es que

6 Ello incluye la realización de otras actividades ligadas a la economía local, como la elaboración de artesanías o la realización de actividades vinculadas con la explotación de recursos naturales.

se apoya en una intensa conexión entre la ciudad y el pueblo, a donde casi siempre se regresa semana con

semana. Pero no dejan de establecerse en la ciudad conexiones diversas de carácter laboral, social y hasta

afectivo, que repercuten en la resignificación de saberes, creencias y prácticas, y de su propia condición

étnica, proceso que vale la pena visualizar para su registro y comprensión adecuada.

Sin lugar a dudas, la orientación turística que ha ido adquiriendo la gran urbe queretana ha ido generando

un nuevo panorama para la articulación del componente indígena a la piel de la ciudad. Esta nueva

relación con los indígenas va desde una política de restricciones, intentos de desalojo y ordenamiento

autoritario de su presencia en el espacio público, hasta la gestión étnica de sus aspiraciones colectivas en

cuanto a la consecución de servicios ligados al bienestar social. Los indígenas en la ciudad van generando

experiencias sobre lo aprendido y siguen adelante en la experimentación de contingencias y crisis

asociadas a la desigualdad, la marginación y la discriminación. Pero lejos de que estas situaciones enfríen

los ánimos étnicos, muchas veces los refrendan para seguir viviendo su identidad, mostrando que no hay

límites para la construcción de las vías para la reproducción y reinvención de su cultura, esto es de la

construcción simbólica de su vida social.







Ma. Asucena Rivera Aguilar

Edith Natividad Rangel Cruz

CAPÍTULO 3

DE PUEBLO DE INDIOS A METRóPOLI MULTICULTURAL.

LOS INDIOS EN LA HISTORIA DE SANTIAGO DE QUERéTARO.

A recuperar la historia indígena de Querétaro

Para hablar de la población indígena de la ciudad de Querétaro conviene remontarnos algunos siglos

atrás, para constatar que los pueblos indígenas, vistos así, bajo esta denominación tan genérica y

ambigua, los que en la actualidad son percibidos y tratados por muchos como invasores o intrusos, no

sólo fueron los habitantes originarios de este territorio, sino que incluso después de la conquista y la

caída de México Tenochtitlán, fueron los fundadores de Santiago de Querétaro y los constructores de la

ciudad, que emergió en el centro norte de la Nueva España como una importante república de indios,

preciado bastión de Tierra Adentro e importante estación de tránsito del Camino de la Plata. Así que

Querétaro, desde sus inicios ha sido y es en la actualidad una ciudad multicultural y pluriétnica, por

mucho que las élites hispano criollas hayan querido imponer su visión hegemónica desde la segunda

mitad del siglo xVIII.

El imaginario colectivo que ha llevado a gran parte de la sociedad a invisibilizar, disminuir, despreciar o

discriminar al indígena, por su lengua, por su aspecto y sus costumbres, es una elaboración ideológica

construida en un proceso de larga duración, que tiene sus orígenes en la invención, la diferenciación,

la separación y el sometimiento del indio desde el periodo virreinal, acompañado por el paulatino

despojo de sus tierras por parte de los hacendados españoles y criollos, proceso que habría de

continuar después de la independencia con las políticas encaminadas a la disolución de la comunidad

indígena, la comercialización de sus territorios y la integración de los grupos étnicamente diferenciados

a la sociedad nacional mestiza ideada por los liberales del siglo xIx. Hay que reconocer sin embargo

que, aunque las políticas integracionistas, encaminadas a la paulatina desintegración de los pueblos

indígenas y la eliminación de las diferencias étnicas, trajeron consigo la pérdida de competencias

lingüísticas de muchos grupos originarios, y la constante erosión de muchas de sus expresiones y

patrimonios culturales, este proceso no llegó a culminar de acuerdo con la expectativas del Estado

nacional, gracias a las notables capacidades de resistencia, adaptación y resiliencia que muchos grupos

y comunidades pudieron desplegar, de modo tal que, a partir de la segunda mitad del siglo xx, tanto los

hablantes de lenguas autóctonas, como las comunidades étnicamente diferenciadas, lejos de disminuir

fueron en aumento, aun cuando fuese solo en términos absolutos, registrando una ligera disminución

en términos relativos, tanto en el horizonte nacional, como en el caso de Querétaro.

Este capítulo pretende hacer el recuento histórico de la presencia indígena en

Querétaro, desde el

periodo virreinal, hasta los dos siglos del México independiente. Sin embargo, hablar de los indígenas

en la ciudad de Santiago de Querétaro y el sendero que han tenido que recorrer a la largo de la historia,

no resulta tan sencillo, en primer lugar, dada la dispersión de las fuentes documentales que den cuenta

clara de su presencia, puesto que los datos y la información disponible no siempre distingue la condición

étnica de los actores, dificultando las pesquisas; y en segundo lugar, debido a que la bibliografía y los

estudios previos al respecto son escasos y se han concentrado principalmente en los siglos xVI y xVII,

cuando en Querétaro aun prevalecía la república de indios. Así, nuestro trabajo pretende hacer apenas un

acercamiento panorámico, que aporte un marco histórico a la investigación que aquí se presenta y siente

las bases para emprender investigaciones posteriores, más amplias y profundas.

La conquista y el dominio español en Querétaro, siglo xVI

Desde antes de la llegada de los españoles a América, el territorio correspondiente a lo que hoy

conocemos como Querétaro, estaba habitado por diversos grupos, que formaban parte de esa frontera

porosa, fluctuante y difusa entre la franja septentrional de Mesoamérica y el extenso territorio del centro

norte del México antiguo, ocupado por grupos seminómadas genéricamente llamados por los nahuas

como chichimecas. Así, podemos afirmar con fundamento que el antiguo territorio de Querétaro era un

lugar de convergencia de tribus chichimecas, jonaces, pames y guachichiles, y grupos mesoamericanos,

principalmente otomíes, nahuas y purépechas, en una zona de disputa entre los mexicas y los tarascos,

que representaban las dos grandes fuerzas que se disputaban el control del septentrión mesoamericano,

en constante confrontación con los indoblegables grupos chichimecas7.

Para el sistema tributario impuesto por el imperio de la Triple Alianza, el área en que se emplaza

Querétaro era reconocida como Tlaxco, sujeto y tributario de la provincia otomí de jilotepec, después con

el arribo español, esta población, que recibiría también los nombres de *Ndamaxei* (en otomí) y *Querétaro*

(en purépecha), fue refundada y reconocida como pueblo de indios, y elevada al rango de cabecera de la

Alcaldía Mayor del mismo nombre, generándose con ese motivo diversos conflictos y pleitos judiciales,

que acompañarán la vida de la república de indios a lo largo del siglo xVI, cuando en toda el área se habría

de librar la Guerra Chichimeca, que no concluiría sino hasta finales de ese mismo siglo (jarillo, 2010).

Entre las consecuencias directas de la derrota de los aztecas a manos de los conquistadores españoles

y sus aliados, hay que ubicar la sustitución del viejo sistema tributario mexica por el que habría de

imponer la corona de España, la preocupación por abrir rutas hacia las regiones mineras del norte, el

establecimiento de acuerdos y alianzas con grupos otomíes y tlaxcaltecas para acometer empresas de

control y colonización de la llamada Gran Chichimeca, y el impulso de intensas campañas de evangelización

católica, con la intención de asegurar el dominio territorial y quebrantar el sistema político y cultural

previamente existentes.

Algunos instrumentos de conquista fueron las encomiendas y más tarde las congregaciones, ambas

respondieron a la necesidad de establecer centros urbanos de población indígena bajo la autoridad

hispana. *"La encomienda fue un tipo de institución establecida por el gobierno español para lograr el control*

y dominio de la población indígena, ya que consistía en el otorgamiento de un grupo de indígenas a españoles,

quienes recibirían de ellos trabajo y tributo" (jarillo, 2010:89). Otra de las estrategias, fue la disposición de

formar congregaciones, pues a través de ellas se consiguió *"la reducción del territorio indígena, a partir de*

1546 y como resultado del descenso poblacional por las epidemias, la Corona mandó el reordenamiento de

la población en asentamientos urbanos al estilo europeo, lo que implicó una redistribución de la posesión de

la tierra” (jarillo, 2011:93), debilitando nuevamente la toma de decisiones y el ejercicio del poder a los

gobernantes nativos, e imponiendo la autoridad española.

Como lo hemos observado, para la conquista y apaciguamiento de esta región, la corona española encontró

7 Para profundizar en el tema del arribo español a tierras queretanas véase Lourdes Somohano (2010).

en algunos grupos y caciques otomíes un aliado eficaz en la consecución de dichos propósitos. Así, el

comerciante y cacique otomí llamado *Conín*, quien fuera bautizado con el nombre cristiano de Fernando

(o Hernando) de Tapia, aparece como fundador de la ciudad en 1531, año que se registra en la tradición

local como el de la fundación del pueblo de indios de Querétaro, católico y leal a la corona de España.

La audacia política y servicial conducta de aquel jefe otomí, favoreció su nombramiento por parte de la

Corona como gobernador vitalicio, logrando desplazar a los viejos jefes chichimecas (jiménez, 2006),

cargo que heredó a su hijo Diego. Los Tapia destacaron por su cercanía con las autoridades virreinales

y su disposición a favorecer el adoctrinamiento religioso de los indios, de tal manera que auspiciaron la

llegada de los franciscanos a la ciudad y la erección del primer Convento de Santiago. Incluso la hija de

Diego de Tapia, Maria Luisa del Espíritu Santo, aportó su herencia para la construcción, a principios del

siglo xVII, del convento de monjas franciscanas de Santa Clara (jarillo, 2010:92).

Aunque sabemos que el pueblo de Tlaxco existía con anterioridad, y que la ubicación de la fundación

original de Querétaro o Ndamaxei, concebido ya como asentamiento católico, oscila entre La Cañada y

la localización actual del Centro Histórico, en la tradición oficial y en el ánimo popular ha prevalecido

el mito fundacional, de factura franciscana y otomí, que se formaliza y plasma por escrito hasta el siglo

xVIII, que refiere la fragorosa batalla que tuvo lugar en la loma del Sangremal el 25 de julio de 1531,

en la que se enfrentaron cuerpo a cuerpo los conquistadores otomíes, encabezados por Nicolás de San

Luis Montañez8 y Fernando de Tapia, ambos indios bautizados y al servicio de la Corona española, contra

los "indios bárbaros" de la Nación chichimeca. La leyenda refiere que en medio de la batalla el cielo se

oscureció y aparecieron las estrellas, y tras la oscuridad el cielo vuelve a aclararse, apareciendo en lo alto

una cruz refulgente y a su lado el apóstol Santiago blandiendo la espada sobre su blanco corcel. De manera

que frente a tan portentoso prodigio los indios exclamaron al unísono: *"él es Dios"* , frase que habría de

convertirse en el saludo de los danzantes concheros chichimecas9. Es así como

se atribuye la fundación

de Querétaro a Conin, quien recibió grandes extensiones de tierra que a su vez repartió a sus aliados10.

Edgardo Moreno ofrece un dato adicional sobre la fundación indígena de Querétaro, citando la siguiente

cédula real, de fecha 27 de octubre de 1537:

"…por la presente le damos e concedemos lizensia e facultad para que asienten y planten dicho lugar e

pueblo de Santiago de Crettaro, en la parte e lugar que tienen dispuesto e señalado […] y con el cargo e

condición que si algunos de los españoles quisieren avecindarse en el dicho pueblo los dejen avitar e morar

en el libremente señalándoles sitios competentes dentro de los dichos ejidos para casas de su morada sin

que aiga escusa alguna para ello" (Moreno, 2005:12).

En esta cita apreciamos la convivencia que desde el siglo xVI han mantenido indios, españoles y sus

derivados, relación étnica complejizada con la presencia de esclavos negros traídos de áfrica, dando

origen a una amalgama cultural que persiste hasta nuestros días y ha permeado la historia de la ciudad.

Es 1549, año correspondiente a la emisión de la real cédula que ordena el establecimiento de los cabildos

como forma de gobierno de los indios, los asentamientos o pueblos mesoamericanos pasaron a ser

8 Nicolás de San Luis Montañez es un personaje legendario, que en las leyendas

aparece presidiendo la fundación de casi todos los pueblos dominados por otomíes en el siglo xVI, en el Bajío y el Centro norte de México. No existe documentación alguna que acredite la presencia en Querétaro de algún jefe o gobernante con ese nombre en el siglo xVI.

9 Para mayor información acerca de las diferentes versiones de la fundación de Querétaro veáse: Antonio Rubial García , 2004 y Manuel M. De la Llata Manuel M., 1976.

10 Margarita Menegus profundiza en el tema de las congregaciones en un artículo denominado “Encomienda, tributos y señores naturales”, 1995.

considerados pueblos de indios, por obra de la dominación española. Entre los atributos del pueblo o república de indios estaba la posesión de su propio gobierno local. La estructura variaba de acuerdo con la cantidad de habitantes; la ley indiana instituía que en todo pueblo de indios habría un alcalde indio, y cuando pasaba de cuarenta pero no llegaba a ochenta pobladores, un alcalde y un regidor. Si el pueblo excedía dicha cantidad de habitantes, considerando como tales los hombres adultos, el pueblo tendría dos alcaldes y cuatro regidores (jiménez, 2006:26). Dicha composición política tenía como marco de referencia la república de indios, que puede definirse como el *“ordenamiento de la población indígena bajo el sistema colonial”* (jarillo, 2010:95). A su vez, el concepto de república se refería a *“la acepción del cuerpo de oficiales que auxiliaban al gobernador en el cumplimiento de sus deberes, cuyos cargos eran de alguaciles*

mayores, alcaldes ordinarios, regidores y escribanos de la república" (jiménez, 2006: 51).

La Corona simplemente reconoció la prexistencia de las comunidades políticas indias y les asignó el

nombre de repúblicas, termino usual en el Viejo Mundo. Por medio de la república de indios, se afirmaba

un estatuto jurídico sustentado en las Leyes de Indias, otorgándoles a dichas repúblicas la calidad de *"un*

cuerpo mayor que cohesiona y aglutina a la población indígena desde el punto de vista político. Por tanto, en

una misma demarcación podía haber república de indios y república de los españoles, que podían coexistir

en un pueblo o ciudad, distintas e independientes unas de otras, siendo que la suma de ambas se consideraba

la república de la ciudad o de los vecinos" (jiménez, 2006: 46).

Hacia finales del siglo xVI, el pueblo de Querétaro adquirió la categoría de cabecera de distrito, teniendo a

su cargo otros pueblos de la región, que a su vez estaban bajo el mando de un juez real. El distrito se dividía

en tres partidos, el de la capital, el de San juan del Río y el de San Pedro Tolimán. Cada una de las cabeceras

de partido tenía pueblos sujetos. A Querétaro correspondían los pueblos de San Pedro de la Cañada, San

Francisco Galileo (hoy El Pueblito) y San Miguel Huimilpan; y en el siglo xVIII se le agregó el pueblo de

Santa María Magdalena (jiménez, 2006: 27-28). Con el cabildo indígena, la Corona pretendía implantar

un vehículo para la introducción de los valores y cánones de la cultura política española, favoreciendo la

disgregación de las viejas formas de gobierno propias del México prehispánico.

Del pueblo de indios a la muy noble y leal ciudad de Santiago de Querétaro

Con la república de indios como eje político-administrativo de la sociedad queretana primigenia, los

peninsulares y la población nativa mantuvieron una relación dispar, siendo los primeros quienes

trataban, por encima de la legislación, de desplazar a sus congéneres, aprovechando las ventajas que les

proporcionaban sus privilegios como españoles, su mayor influencia en el gobierno virreinal y su manejo

de la racionalidad y de la lengua hegemónicas. Con el paso del tiempo, españoles y criollos fueron ganando

influencia, riqueza y poder, logrando replegar a las viejas élites indígenas e imponiendo sus condiciones

y su lógica de ciudad, de modo tal que más a más, los indios fueron relegados al carácter de sirvientes o

empleados de los más ricos y poderosos blancos, al tiempo que paulatinamente se fueron apropiando de

sus tierras, por medios legales e ilegales, proceso que habría de culminar hasta el siglo xVIII, cuando la

hegemonía hispano criolla se había implantado claramente en la que había de pasar a ser declarada por el

rey de España la muy noble y leal ciudad de Santiago de Querétaro.

En 1578, Querétaro pasó de pueblo de indios a la categoría de villa, y años más

tarde un grupo de españoles,

encabezados por Andrés del Rosal y de los Ríos, inició las gestiones frente a la Corona de España para

la adjudicación del título de ciudad, aprovechando la crisis financiera por la que atravesaba el imperio,

debido a las numerosas batallas que sostenía con las otras potencias coloniales que le hacían competencia.

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

En 1642, se tuvo noticia, por medio de una cédula real expedida en Cuenca, que la Corona estaba interesada

en emitir títulos de ciudad y villas, como un medio para adquirir recursos económicos, siendo el virrey,

duque de Escalante, el encargado de tramitar las solicitudes al respecto (Ferrusca, 2004).

Para otorgar los nuevos títulos, el poblado interesado debía demostrar un constante crecimiento poblacional,

su capacidad económica y un notable adelanto político y social. La mudanza de villa a cabecera municipal civil

española, implicaba a su vez la disminución de la influencia de las autoridades indígenas y su cabildo. Con el

nombramiento de ciudad, las autoridades debían proporcionar servicios públicos para la población, como

la dotación de agua; atender la distribución de los solares a quienes los solicitaran, así como la asignación

de espacios para la construcción de iglesias, conventos, hospitales, la casa del cabildo, el tianguis, las ferias,

etc.; determinar los terrenos para los ejidos y para los propios de la ciudad; establecer los lugares para la

matanza del ganado; cuidar de los bosques y de las áreas de uso común; asignar los sitios para el depósito

de los desechos y la basura. Otras de las funciones de la autoridad municipal, eran determinar cuáles

productos deberían de expender y a qué precio para el abasto de la ciudad, organizar las fiestas del santo

patrono, y todo lo concerniente a la administración y buen gobierno de la ciudad (Ferrusca, 2004:94).

De acuerdo con Rita Ferrusca (2004), el día 3 de octubre de 1655 las autoridades virreinales otorgan el

reconocimiento de *“Muy noble y leal ciudad de Santiago de Querétaro”* , recibiendo un donativo para la

Corona por un monto de tres mil pesos por parte de los solicitantes de dicho nombramiento. Aunque la

confirmación de la real cédula no ocurrió sino 57 años después, en 1712, debido tal vez a la negligencia de

las autoridades y al poco interés que en España revestía esa lejana provincia. Este cambio en el estatuto

de la ciudad ocasionó la redefinición de las relaciones sociales que se establecían en su interior, puesto

que dada la convivencia entre dos entidades gobernativas rivales, por un lado la república de indios, y

por el otro el cabildo español, que atendían a intereses diversos y hasta cierto punto divergentes , aquella

determinación real significaba la disminución de la influencia y la capacidad

decisoria de la república

de indios, que pasaba a quedar subordinada al cabildo municipal presidido por españoles y criollos, y

después al corregimiento de letras que habrá de implantarse en la segunda mitad del siglo xVIII, con la

aplicación de las reformas borbónicas.

Hasta el siglo xVII, una de las fortalezas de la república de indios residía en su base económica, suficiente

para negociar con los españoles y defender sus intereses frente al poder virreinal, entre otros, su

participación en el mercado regional y la realización de las fiestas tradicionales, como mecanismo de

reproducción cultural y reafirmación de su identidad. Los recursos económicos de la república de indios

eran reconocidos como bienes de comunidad, alusivos al patrimonio inmueble, como las tierras, huertas

y solares, que representaban su más cuantioso bien, aunque también poseían dinero acumulado de

sus actividades agrícolas, resguardado en las llamadas cajas de comunidad (jiménez, 2006). El arribo

de nuevos colonos hispanos a Querétaro y sus constantes atropellos contra los indios, se manifestó

preponderantemente en la enajenación de sus bienes comunales, mediante la compra, el engaño o la

donación forzada, esta última bajo el esquema de entrega tributaria a los encomenderos.

A finales del siglo xVIII, con las reformas borbónicas, la institución de la república de indios sufrió cambios

considerables, sobre todo en la parte económica, ya que el manejo del dinero pasó a ser controlado por

parte el corregidor, el intendente o el virrey en turno, lo que significó una dependencia política y jurídica

de las autoridades indias hacia el cabildo español, aún para el acceso a sus recursos guardados en las cajas

de comunidad. El detrimento de su patrimonio material fue el factor principal para que los republicanos

dejaran de ser tomados en cuenta como agentes crédito y participes en las relaciones económicas de la

región; *“perdieron la capacidad de autogestión y dejaron de ser personajes influyentes en la sociedad local”*

(jiménez, 2006: 276).







89 **89**

La república de indios se creó con la intención de defender los intereses de los indios frente al abuso

de los particulares; sin embargo, los hacendados y comerciantes, españoles y criollos, echaron mano de

sus privilegios y ventajas jurídicas, políticas, económicos y sociales, logrando burlar y menoscabar el

gobierno autónomo de los pueblos indios en la Nueva España. Las reformas

borbónicas y, después, las

disposiciones tomadas por las Cortes de Cádiz, a principios del siglo xIx, terminaron por desmantelar el

sistema de repúblicas de indios, debido a su incompatibilidad con el naciente liberalismo, la fisiocracia y

el individualismo, que resultaban contrarios al sentido de colectividad arraigado en las culturas indígenas

de la Nueva España (jiménez, 2006), pese a que en términos de densidad poblacional, para el caso de

Querétaro, por aportar un ejemplo, los otomíes se mantenían como el grupo mayoritario dentro de la

ciudad, aparejados con el resto de los grupos sociales en su conjunto.

En los últimos años del periodo virreinal, según Celia Wu (1988), la ciudad de Querétaro se distinguía

en el reino de Nueva España por su intensa actividad económica, relacionada con el ámbito textil, siendo

reconocida además como el cuarto centro urbano más importante después de la ciudad de México,

Puebla y Guanajuato11, debido a su intensa labor lanera y al comercio del maíz y trigo cultivados en las

haciendas de la comarca. La autora analiza un documento militar llamado *“Padrón o censo doméstico de*

1791”, para estimar la composición poblacional del corregimiento de Querétaro12, que comprendía casi la

misma superficie del actual del estado, con excepción de la porción correspondiente a San juan del Río;

complementa además los datos de dicho censo con las descripciones que aporta Alexander Humboldt en

su *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* de 1790. El siguiente cuadro, compendia la información

al respecto ofrecida por Celia Wu.

11 Hay que anotar el interés de las élites queretanas por sobresalir en el horizonte de las ciudades novohispanas, lo que llevó a que pugnaran por la obtención del título de 'tercera ciudad del reino'; es difícil realmente establecer con precisión una relación jerárquica entre las ciudades del virreinato, pues no podríamos disminuir la importancia que hacia finales del siglo xVIII tenían poblaciones como Valladolid, Guadalajara o San Luis Potosí.

12 De acuerdo con Patricia Pérez Munguía (2010) este censo concentra información de los hombres que potencialmente podían formar parte del ejército, debido a ello contempla datos como edad, estatura, complexión, etc. A pesar de que los naturales quedaron exentos de pertenecer al ejército y en el documento se omiten datos específicos de ellos, es posible hacer varias aproximaciones.

El cuadro 14 muestra cómo, a finales del siglo xVIII, en el corregimiento de Querétaro la población indígena

seguía siendo ampliamente mayoritaria, absorbiendo cerca del 60% de la población total, mientras que

en la ciudad representaba el grupo más numeroso, incorporando el 42% de la población urbana, muy por

encima de los españoles (peninsulares y criollos), que representaban apenas el 18% de los habitantes

de Santiago de Querétaro. Hay que hacer notar cómo la mayor parte de las castas se concentraban en la

ciudad, en un número que se aproximaba ya al de los indios, lo que habla de la

complejización del tejido

urbano y de la formación de una serie de estratos medios y bajos que mediaban en la relación cultural y

social entre indios y españoles.

El siglo xVIII representó para los pueblos indígenas cambios importantes a nivel político, social y

económico. Como ya mencionamos, a través de las reformas borbónicas la estructura de las corporaciones

se vino abajo, lo que implicó la redefinición de sus formas organizativas, pero también de sus valores y

prácticas culturales originarias. Para Margarita Menegus (2006), los pueblos indios se enfrentaron, por

una parte, a la cancelación de sus repúblicas y sus sistemas de gobierno, reconocidos hasta entonces por

las Leyes de Indias, para pasar a quedar insertos en los ámbitos de la administración de los municipios,

partidos y corregimientos; y por la otra, a la redefinición territorial de las comunidades, muchas de las

cuales terminaron por perder sus tierras, de manera que la población campesina, constituida por indios

en su mayoría, una vez que se vio separada de la tierra tuvo que emplearse en las haciendas, en calidad de

peones, jornaleros o arrendatarios, en condiciones desventajosas, en las que gran parte de la población

indígena habría de recibir al siglo xIx y a la Independencia de México.

La incompatibilidad entre el proyecto liberal de nación y los pueblos originarios

La categoría de pueblos indios ha cambiado con el paso del tiempo. Como ya dijimos antes, durante el

periodo virreinal la república de indios fungió como una institución jurídico-administrativa que les otorgó

cierto margen de maniobra en la vida política y económica frente a la opresión por parte del imperio

español. No obstante, muchas de las prerrogativas y derechos reconocidos inicialmente, que beneficiaron

particularmente a las élites de aquellos grupos, como los otomíes que establecieron alianzas y acuerdos

favorables con la administración imperial, se fueron diluyendo ante el embate de las haciendas, que

fueron despojando y avasallando a los pueblos, así como la consolidación de una sociedad hegemónica

que inferiorizaba y segregaba a los indios, negándoles capacidad de razonamiento y considerándolos

simplemente ‘gente de costumbre’, digna de poca consideración y del cuidado paternal de los ‘de

razón’. En esas condiciones, la Independencia de México, gestada por el sector criollo de la sociedad

novohispana, en alianza con algunos grupos mestizos, vendrá a fortalecer la pretensión iniciada con las

reformas borbónicas, de corte liberal, de negar las especificidades culturales de los mal llamado indios y

tratar de integrarlos como ciudadanos en el marco de una nación unificada, homogénea y hegemónica,

emprendiendo la eliminación simbólica de los indios, construidos como tales en

el horizonte colonial.

Francois xavier-Guerra (2003) propone que los decretos emanados del liberalismo político español desde

el siglo xVIII, influenciados por el movimiento de la Ilustración y la Revolución francesa, representaban

una nueva visión de las relaciones entre el hombre-individuo y el Estado, en la que no embonaban los

principios colectivos característicos de las sociedades tradicionales, ocasionando la incomprensión, el

menosprecio y la negación de su forma de vida, su lenguaje, su vestimenta, su cosmovisión e identidad.

Así, la consumación de la Independencia y el inicio de las confrontaciones internas para la gestación

de la nación mexicana, lejos de beneficiar a los indios, indígenas o como quiera que se les llamara, les

afectaron negativamente, al proponer como fin último la conformación de una nación unitaria, bajo un

régimen constitucional liberal en que todos sus miembros serían individuos iguales y libres, sin atender

a la prevalencia de cuestión especialmente delicada en vista de la enorme diversidad los vínculos

comunitarios que mantenían unidos a los pueblos originarios, preponderantemente campesinos, así

como a la especificidad cultural en las diferentes regiones de la naciente patria.

El movimiento independentista encabezado y consumado por los criollos,

sumergidos en el horizonte

intelectual y político de la Europa moderna, lejos de suponer un mejoramiento para el indio, acabó por

socavar las bases de su reproducción cultural, pues con la intención de construir un Estado moderno,

con las leyes de Reforma como uno de los instrumentos clave, se transformó el régimen de propiedad

comunal al de propiedad privada, no sólo en el caso de las comunidades indígenas, sino también en el

resto de las corporaciones, tal como ocurrió con los bienes del clero regular y secular, los bienes de los

ayuntamientos y los pertenecientes a la instrucción o beneficencia social, privilegiando los intereses de la

burguesía (Menegus, 2006).

Esta importante reforma de corte liberal, que hizo posible la separación del Estado con respecto del poder

eclesiástico, sustentado en el acaparamiento de una inmensa cantidad de tierra y de riquezas materiales,

y permitió sentar las bases del moderno Estado mexicano, considerando la composición de la sociedad

mexicana resultaba apta, paradójicamente, tan sólo para un 20% de los habitantes del país, constituido por

el sector mestizo emergente, representado por los liberales, y la minoría criolla aferrada a la conservación

de sus viejos privilegios, mientras que para el otro 80%, constituido por los campesinos indígenas, era

inapropiada (Villoro, 1984). Así, a mediados del siglo xIx la población mexicana continuaba respondiendo

mayoritariamente al horizonte cultural de sociedades tradicionales de matriz mesoamericana, con

economías campesinas de subsistencia, por eso xavier-Guerra afirma que el sentido de las cosas resultaba

inverso, *“un país que se cuenta entre los más tradicionales del área europea, adopta el régimen político*

más contradictorio con los principios de su sociedad: individualista, cuando esta última está formada por

actores colectivos; democrático, cuando el voto es meramente ficticio; ateo o agnóstico, cuando la sociedad

es profundamente católica” (xavier-Guerra, 2003:184), confirmando que el liberalismo mexicano era una

mera extensión del liberalismo español.

Nuevamente, el mundo indígena se enfrentaba al despojo de sus tierras, a la imposición de un régimen

político ajeno y adverso y a la negación de su lengua, su vida y sus costumbres. El progreso, visto en el

juego libre de los actores sociales y de las mercancías, definía una serie de disposiciones jurídicas que

no encajaban con una sociedad pensada como retrasada y marginal, la cual, valga decir, se encontraba en

plena transformación, evidente en su constante crecimiento demográfico y en la resistencia presentada

ante las hostilidades, provenientes ahora de los criollos y mestizos.

En el contexto queretano, el siglo xIx representó, como en casi todo el país, cambios sustanciales en lo

político y en lo económico que impactaron el modo de vida de la población. A través de tres documentos

de la segunda mitad del siglo xIx, titulados *Memorias estadísticas*, podemos reconocer como estaba

conformada la población de la capital queretana y conocer la conceptualización que sobre el indígena

se tenía hasta ese momento. Podemos observar cómo se trata ahora de negar lo indio, que virtualmente

desaparece del escenario, traslapando su identidad al margen lo campesino y de lo rural, como si

al desaparecer al indio de la Constitución también se borrara su presencia histórica y su futuro como

un actor innegable y legítimo del proyecto nacional, en un país que distaba de reconocer y asumir su

multiculturalidad.

En orden cronológico, primeramente tomaremos como elemento de análisis las *Notas Estadísticas del*

Departamento de Querétaro, formuladas por Antonio del Raso en 1845. En este escrito, el autor presenta,

por una parte, un desglose poblacional partiendo del indicador racial, a partir del cual, clasifica a los

habitantes como españoles, criollos y europeos, indígenas y castas, y por otra, describe algunos rasgos

distintivos de cada grupo. Previo a ello, ratifica lo ya venimos hablando, al referirse de la siguiente manera

a las formas de gobernar en el nuevo país:

“la política sabia y reguladora de nuestro gobierno, ha proscrito para siempre las odiosas distinciones

de blancos, negros, bronceados y mistos [sic]. No tenemos ya más de mexicanos libres, sin otras

distinciones que las que dicen relación a la aptitud y al mérito, para optar los diversos destinos de la

república. Ni las leyes, ni los registros parroquiales, ni los padrones de los municipios, hacen mención

ya de los colores” (Del Raso, 1848:232).

No obstante estas declaraciones, que dejan entrever la ideología liberal propia de la época, el mismo autor

reconoce las diferencias entre los pobladores dependiendo de su origen, su cultura y su ‘raza’. Podemos

observar dicha contradicción en su mismo informe estadístico, en el que poco más adelante afirma que:

“Notorio es que los criollos descendientes de los europeos en nada se parecen a los indígenas en el modo de

vivir, ni estos imitan de forma alguna a las demás castas. Giros, educación, inclinación, hábitos, vestidos, todo

es diverso, y esto produce una desigualdad tan notable como sensible” (ibíd., 234).

y más adelante, dejando atrás el término indígena, habrá de referirse al ***“carácter, civilización y modo de***

vivir indio” de la siguiente manera:

“es quieto, sufrido, apático, mientras no le tocan sus intereses; pero en tocándolos, es bullicioso, altanero y

emprendedor. Monótono en sus maneras, lo que hizo ayer lo hace hoy, y eso mismo ha de hacer mañana. La

mancera y el azadón, he aquí los objetos de su cuidado: el maíz y el frijol, y algunos frutos espontáneos de la

tierra, he ahí sus viandas. Es creyente supersticioso, y los ahorros de su trabajo, los emplea en danzas anuales,

que estima en tanto si fueran las más augustas ceremonias. Todo, en fin, le es indiferente: patria, gobierno,

instituciones; nada lo mueve como no se altere su reposo. El gasto de estas gentes está regulado en 52 ps.

anuaales [sic], contando con su muger [sic] y tres hijos” (ídem).

El propio autor se aventura a hacer una clasificación para distinguir, según su criterio, a los hombres de

primera, segunda y tercera clases, ubicando a los indios en esta última, asumiendo que *“no tienen educación,*

ni se les conoce otro mérito que el prestigio de la familia, que es tan precario como falaz” (ídem) . En la

contraparte, la primera clase corresponde a hombres *“bien educados, de carrera literaria, que obran por*

principios, y no esponen [sic] su juicio sino después de una seria meditación; pero una vez manifestado, lo

sostienen con dignidad; no ceden sino a la razón, y en su rigidez se embotan las promesas y las amenazas. Estos

hombres son circunspectos, contenidos, previsores, muy semejantes a los espartanos” (ídem).

El estudio de del Raso no presenta datos precisos para la capital queretana, solamente lo hace refiriéndose

al estado en su conjunto; aun así, consideramos pertinente rescatar la información censal al respecto, que

a su vez retoma de la *Memoria estadística del gobierno federal*, presentada al congreso el 18 de febrero de

1832, vertida con sus propias indagaciones sobre el tema. Más allá de los datos numéricos, que no dejan

de ser interesantes para entender la composición étnica de la entidad, retomamos de particularmente

la información que ofrece sobre las ocupaciones o actividades económicas para cada grupo, misma que

presentamos en el siguiente cuadro.

Para poder aproximarnos a la composición social de la capital queretana, resulta útil revisar las

aportaciones de juan María Balbontín, quien para 1855 presentó ante el Ministerio de Fomento del país

un documento denominado *Notas formadas para la geografía y estadística del Departamento de Querétaro*.

En ellas presenta brevemente la “división de la población según sus razas”, a nivel estatal y distrital. Con

base en el citado documento, elaboramos el siguiente cuadro.

Indígena en la metrópolI queretana

A lo largo de su documento estadístico, Balbontín no hace aseveraciones que dejen conocer al lector

su postura o concepto sobre los indígenas que habitaban la ciudad a mitad del siglo decimonónico.

No obstante, en la obra de josé Antonio Septién y Villaseñor, fechada en 1875, encontramos ciertas

consideraciones sobre la condición del indio en Querétaro, en el capítulo denominado *"Razas, religión*

y costumbres", destacando la raza indígena, la casta *"mista"* y la española pura. Acerca de los indígenas,

podemos distinguir dos tipos de aseveraciones que aporta el autor. Unas que podrían enmarcarse en la

mera descripción de la fisonomía, ropa y quehaceres de los indígenas; y otras que involucran la opinión o

juicios del autor sobre esa misma población, que constituyen un buen ejemplo de la opinión prevaleciente

entre los sectores ilustrados en ese periodo histórico.

Así, para Septién y Villaseñor, los caracteres físicos que distinguen al indígena son:

"su color cobrizo; su cabello negro, áspero, lacio e inculto, y generalmente se le hace cortar casi hasta la

raíz por la parte posterior de la cabeza, dejándole crecer mucho en lo demás de ella; la frente deprimida y

angosta; los ojos oscuros y sin expresión; los pómulos acentuados; la nariz ancha y poco prominente; la boca

grande; los labios gruesos y amoratados; los dientes blanquísimos, pequeños y muy unidos; la barba, muy

escasa, apenas aparece sobre el labio superior y en la parte inferior del rostro, que es redondo, y en el cual la

estulticia ha estampado su sello con dura mano.

El indio es bajo de cuerpo y delgado; sus manos y pies pequeños; pero es muy vigoroso, y, como si sus

miembros fuesen de hierro, resiste fatigas que harían morir a otra clase de hombres.

El rostro de las indias es casi como el de los indios, suprimidos, por supuesto, los atributos varoniles del de

éste, sin embargo, no han sido del todo desheredadas por la naturaleza: ella ha derramado cierta gracia

sobre el rostro de algunas, que hacen recordar que esta infortunada raza ha degenerado no sólo en lo

moral, sino también en lo físico.” (Septién y Villaseñor, 1875:296-297).

Su vestimenta se conformaba de *“un traje de manta, un sombrero de paja y una frazada, que sirve para*

abrigo común de la familia, cuando duerme tendida sobre la dura tierra, o cuando más sobre una estera de

tule, bajo un techo de zacate. El alimento ordinario de estas gentes es la tortilla y el chile, a lo que añaden

algunas veces frijoles cocidos, y muy raras un pedazo de carne” (Ibíd., 294).

Las apreciaciones personales del autor acerca del indígena, como se puede observar, están impregnadas

de juicios desdeñosos y peyorativos, construidos a lo largo de los siglos, mismos

que de manera más

eufemística prevalecen hasta la actualidad. La idea del indígena como un individuo atrasado, incivilizado,

irracional, ignorante, inculto, supersticioso o sucio, tiene un trecho ya muy recorrido y los discursos

oficiales mucho han contribuido a ello. El trabajo de Septién es sólo un ejemplo de ese imaginario

social, impregnado en la memoria tanto de indígenas como de mestizos, de ahí la intención de retomar

textualmente sus afirmaciones sobre la llamada *'raza indígena'* en la ciudad de Querétaro.

"El carácter tenaz que distingue a los individuos de esta raza y su descuidada educación, los mantiene sin

avanzar un solo paso más en la senda del progreso; así es que, sumergidos en una grosera ignorancia, conservan

todavía las supersticiones de sus progenitores, mezclando en sus ceremonias religiosas muchas prácticas de

la antigua idolatría. Sin conocer y mucho menos apreciar las grandes ventajas que al hombre proporcionan

la civilidad, y el estudio de las letras y las ciencias, se oponen a que sus hijos ocurran a las escuelas públicas,

dedicándoles desde la más tierna edad a los trabajos del campo…Contentos con el miserable estipendio que

como jornaleros ganan, lo emplean en aguardiente y golosinas los domingos que descansan, haciendo

tales compras en la poblaciones a donde concurren, de las cuales regresan ebrios a sus chozas, conducidos

por sus mugeres [sic].

Sin afecciones a los individuos que no pertenecen a su raza, los miran con desconfianza, y sólo llevan con ellos

las relaciones a que la necesidad los estrecha. La patria y los sistemas de gobierno les son casi indiferentes,

y sólo muéstranse osados y terribles cuando se toca sus creencias religiosas o el dominio de las reducidas

tierras que poseen. Las guerras civiles a que el país ha estado sujeto por tantos años, han puesto de manifiesto

la aptitud de estos hombres para el duro ejercicio de las armas; pues casi desnudos, sin los alimentos y el

abrigo necesarios, hacen largas marchas, y se presentan animosos al combate.

En cuanto a la religión y costumbres de todas estas clases de hombres, ya indicamos que el indio es católico; si

bien en muchos de ellos se descubre ciertos restos de sus antiguos creencias: en el distrito de Cadereyta, y tal

vez en algún otro, los individuos de esta raza profesan la misma religión, sin mezcla alguna.

El indio dentro de su miserable choza es tirano de su mujer y de sus hijos, sobre quienes con frecuencia pone

manos violentas; por su parte la esposa recibe como demostraciones de cariño de su marido azotes que

descarga sobre ella, y aun suelo cobrarle celos cuando no lo hace. fuera de su casa el indígena es ebrio,

quimerista, fumador de marihuana y aun salteador de caminos.

Poco susceptible al amor casto y tierno que debe ligar a los cónyuges, y desconociendo la grande importancia del

sacerdocio que la esposa ejerce en el hogar doméstico, no es raro que ejecute acciones cuya gravedad no puede

apreciar en todo su valor, como es la de permutar a su mujer por la de otro, o por un buey u otra cosa semejante.

Los individuos de esta raza que por una feliz casualidad salen de su limitada esfera, y se consagran al ejercicio

de las artes, o al estudio de las letras y de las ciencias, manifiestan que la Providencia Divina ha concedido a

los othomies [sic] el ingenio suficiente para conocerlas y penetrar hasta sus más ocultos misterios, habiendo

alcanzado muchos de ellos lugares distinguidos en el templo de Minerva.

Cuando el hombre reflexivo considera esto, y recuerda que dicha raza se distinguía en la época de la barbarie

de las otras que poblaban el vasto imperio mexicano, por su valor y sus inclinaciones sociales, no puede menos

de admirar como una nación culta, generosa y benévola mantiene en su seno una parte de sí misma reducida

a un estado muy semejante al que guardan las tribus salvajes, entre las que no han penetrado jamás las luces

de la civilización” (1875:293-295).

El registro estadístico de Septién presenta varias inconsistencias, debido a la disparidad en el número total

de habitantes en la capital de Querétaro; conviene, no obstante, recuperar su

información clasificada en

una tabla que alude al índice de indígenas en la ciudad; de tal manera que nos presenta un total de 3,805

personas de origen indígena, 3 africanos, 17,678 *"mistos"*, 738 extranjeros y 6,036 españoles-americanos,

sumando un total de 28,260 habitantes (1875:363).

El estudio de Septién muestra la realidad del México que estaba próximo a recibir en el poder al general Porfirio

Díaz, quien en las postrimerías del siglo xIx vendría a reafirmar el proyecto de nación liberal y modernizador,

mediante el impulso de la propiedad privada y del acaparamiento de la tierra, la construcción de vías férreas

como forma de progreso económico y el fomento de la agricultura comercial con miras a la exportación. Con

las ideas de orden y progreso, el porfiriato se propuso la conversión de una sociedad impregnada de valores

antiguos y reacia al cambio (xavier-Guerra, 1988), en la que por supuesto los indígenas no tenían cabida,

más allá de ser objetos de explotación, del despojo de su tierra y del hostigamiento por parte de los caciques

en turno, partidarios de la dictadura.

En Querétaro, emulando a Don Porfirio, Francisco González de Cosío fue el gobernador que permaneció

la mayor cantidad de años en el poder. Durante su gobierno, se efectuó en la

capital del país el Congreso

Indianista Mexicano, con el objetivo mejorar la raza indígena, a través de la construcción de escuelas en

los lugares más recónditos de la nación; de ahí que la prensa oficial del estado publicara que el gobernador

González de Cosío había edificado 94 escuelas para la instrucción indígena (Del Llano, 2006:21). Con la

misma pretensión de incorporar al indígena a la civilidad, en la Ley de Policía estatal se estableció que los

indígenas tenían prohibido usar su vestimenta tradicional en la ciudad, a través de un código que rezaba:

"la higiene, la moralidad y la cultura del siglo exigen que se destierre del pueblo la mala costumbre de sólo

usar en los varones el calzoncillo y la camisa" (ídem) . La visión elitista era que los usos y costumbres de

los indios, empañaban los avances de la sociedad queretana, innegables a la luz de la introducción de la

Estación del Ferrocarril Central y de la prosperidad de las haciendas.

Aunque el movimiento revolucionario abrió una ventana para el resurgimiento de los indígenas como un

sector social con personalidad propia, con reclamos sociales ancestrales y con determinación de lucha y

dignidad, el Estado que habría de surgir de dicho movimiento, no dejó de pugnar por la conformación de

un país monocultural y por lo tanto monolingüe, que se propuso acallar nuevamente, ahora bajo el manto

del indigenismo, el reclamo de los habitantes indígenas exigiendo el respeto a sus lenguas, sus costumbres

y su determinación de mantener sus vínculos comunitarios.

El movimiento revolucionario, el indigenismo y el crecimiento de Querétaro

En los albores de la vigésima centuria, la mayor parte de los habitantes de Querétaro vivía en chozas

humildes, en que *"los miembros de la familia convivían con los animales domésticos como perros, gatos y*

guajolotes, y tenían corrales de pollos y puercos" (Gutiérrez, 2011:121); no obstante, el estatus del indio no

cambió demasiado, pues la percepción generalizada de los habitantes de la ciudad asociaba lo indígena

con el atraso, la ignorancia y la barbarie.

La revolución maderista cimbró la tranquilidad queretana, establecida con el reiterado y vetusto gobernador

González de Cosío. Al movimiento se adhirieron algunos miembros del Club Político Antirreeleccionista

y varios líderes obreros de Hércules; el zapatismo acarreó algunas simpatías en algunos sectores del

campo, aunque los sectores medios y populares de la ciudad simpatizaban sobre todo con Francisco Villa.

Pero las comunidades indígenas no aparecen como tales en el escenario, sino hasta 1915, cuando por la

promulgación de la Ley Agraria del 6 de enero algunos contingentes de campesinos se movilizan para

exigir la restitución de sus tierras (Prieto, 2011).

Frente al incontenible movimiento campesino que levantó la revolución, el ala izquierda del

constitucionalismo encontró el argumento necesario para plasmar en el artículo 27 de la Constitución

el compromiso de una Reforma Agraria que comprometía al Estado a restituir las tierras arrebatadas a

los pueblos por hacendados y terratenientes, a terminar con el latifundismo, mediante el reparto de las

grandes propiedades agrarias y a reconocer la propiedad social sobre la tierra, mediante las figuras legales

de la propiedad ejidal y comunal. Con ello, se atendía el reclamo ancestral de los pueblos indígenas, que

pugnaban por el respeto a los títulos primordiales sobre sus territorios, reconocidos por el Rey de España

y las Leyes de Indias desde el siglo xVI, y se echaban abajo las disposiciones liberales contra la propiedad

comunal, establecidas en la Constitución de 1857, que tantas calamidades y rebeliones indígenas habían

acarreado. Sin embargo, al igual que las constituciones anteriores, la de 1917 establecía la igualdad de

todos los mexicanos, desde una mirada individualizante, sin reparar en la diversidad étnica de la sociedad





mexicana, ni reconocer el derecho de los pueblos indígenas a mantener sus

lenguas, sus culturas, sus

territorios y sus formas de organización y de gobierno. De acuerdo con Cristina Oehmichen, bajo los

principios liberales, las políticas del Estado estarían orientadas a unificar el país y homogeneizar a los

ciudadanos, mediante *"el mestizaje y la aculturación, lo que presuponía su castellanización, su alfabetización*

y el cambio cultural" (2006:116). Así, se construyó un entramado ideológico en que nuevamente el

progreso y la modernización sólo serían posibles a partir de la desindianización del país.

En este tenor, Margarita Nolasco (2003) registra cómo en la fase posterior a la Revolución de 1910, y con

el afán de fundamentar la idea de una nación sólida, unida y progresista, sustentada en una misma base

económica, social y cultural, lo indígena se visualizó como un problema nacional, agudizado por la pobreza,

la marginalidad, el aislamiento relativo, el analfabetismo y las carencias educativas de dicha población.

Con Lázaro Cárdenas se crea el primer organismo posrevolucionario dedicado específicamente a atender

el llamado problema indígena, se trataba del Departamento de Asuntos Indígenas, destinado según lo

proponía el propio presidente Cárdenas, a *"mexicanizar a los indios"* . En ese mismo período se lleva a

cabo en nuestro país el primer Congreso Indigenista Interamericano, que representa el primer impulso

continental a la política indigenista, orientada a lograr la integración de las poblaciones indígenas a los

estados nacionales y al progreso material, en condiciones de igualdad y de respeto.

El indigenismo tuvo un importante componente educativo, tratándose fundamentalmente, según

el planteamiento de Aguirre Beltrán, de un proceso de aculturación inducida (1957:14-15 y 55),

encaminado a lograr la integración económica y cultural de la población indígena a la nación y su

proyecto modernizador. La política educativa hacia los grupos indígenas se orientó a la alfabetización, la

castellanización, la escolarización y la difusión de la cultura nacional; y hasta el segundo tercio del siglo xx

se dirigió a favorecer la alfabetización y la educación básica en español; de tal manera que, desde los años

veinte y hasta los años setenta del siglo pasado la escuela representó en muchas regiones y para distintos

grupos etnolingüísticos, uno de los principales factores de desplazamiento lingüístico y aculturación,

incluso por encima de la migración.

En 1948 se fundó el Instituto Nacional Indigenista (INI) encabezado por Alfonso Caso, institución a la cual

se integra como uno de sus principales teóricos Gonzalo Aguirre Beltrán. Ellos proponían "la integración

del indígena a México, respetando sus valores étnicos para lograr así un desarrollo nacional equilibrado"

(Nolasco, 2003:8). Hay que admitir que, hasta cierto punto, el INI representó la posibilidad para algunas

comunidades indígenas de acceder a la justicia, los servicios básicos, la educación y la asistencia

institucional, pero sin dejar atrás las posturas paternalistas, corporativas e integracionistas propias de

los regímenes posrevolucionarios, hasta que, una vez que el PRI fue retirado de la presidencia por el

voto popular, en el año 2003 dicho organismo desapareció para dar lugar a la Comisión Nacional para

el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, organismo que ha sido incapaz de construir una nueva relación,

horizontal e incluyente, comprometida con los reclamos históricos de los pueblos originales y dispuesta a

respetar sus determinaciones y su autonomía.

Aparentemente, más allá de una difusa preocupación paternalista por el indígena, expresada en las

acciones y la intencionalidad política del INI, el Estado posrevolucionario tenía otra clase de prioridades,

relacionadas con la expansión industrial, el progreso material y la dotación de servicios básicos en la

ciudad y en el campo. En este contexto, la década de los cincuenta significó para Querétaro un parte

aguas en términos urbanos y económicos, en virtud de la influencia que empezaba a irradiar hasta estos

lares el impresionante crecimiento urbano, industrial y demográfico de la ciudad de México. El interés de

muchos antropólogos e indigenistas habrá de orientarse a la comprensión de los fenómenos migratorios

del campo a la ciudad y la conformación de los cinturones de miseria en las grandes ciudades del país,

formandose grandes contingentes de campesinos pobres, muchos de ellos indígenas, que se agolpaban

en las áreas urbanas sin encontrar acomodo, ni *‘integración’*, en una industria con una limitada capacidad

para absorber esos excedentes de fuerza de trabajo, expulsada de las áreas rurales más pobres, incluyendo

de manera destacada las regiones y poblaciones indígenas.

En aquellos años observamos en la ciudad de Querétaro dos facetas del fenómeno indígena. El primero,

como ya hemos visto en los apartados anteriores, responde a una presencia indígena, otomí y chichimeca,

en distintos barrios de urbe, tan antigua como la ciudad misma, y que aunque sumamente diluida,

sigue presente sobre todo en la tradición conchera. El segundo, consistente en una oleada de migración

proveniente de los municipios y zonas indígenas relativamente cercanas, como es el caso de Amealco,

Tolimán y la Sierra Gorda[13].

Es notable cómo en algunos estudios que se refieren a la ciudad en el último tercio del siglo xx, como el

de Martha Eugenia García Ugarte (1989), que analiza la delincuencia, adicciones y asistencia social de

los jóvenes en Querétaro, no encontramos información referida a la población indígena que trabajaba

o vivía en la calle, aun cuando dicho estudio refiere como puntos de concentración de la delincuencia,

la marginalidad y la mendicidad, los barrios que históricamente y hasta el día de hoy están habitados

por población indígena como son San Francisquito, El Tepe y la Cruz. Lo indígena, no aparece como una

variable de estudio, probablemente por la identificación entre indígena y campesino, muy propia de la

literatura de aquella época.

Para los años noventa, la emergencia del movimiento de 500 años de resistencia indígena, negra y popular

en América Latina y la promulgación del Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos indígenas y tribales en

países independientes, condujo a que, por primera vez en la historia del México independiente, en 1992

se introdujera en la Constitución el reconocimiento expreso de los pueblos indígenas, señalando que: *“La*

nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas.

La Ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas

específicas de organización social,…”. No obstante, el horizonte de vida para los pueblos indígenas seguía

siendo el mismo, así que en 1994 el levantamiento zapatista en Chiapas habría de cimbrar la conciencia

nacional, obligando a crecientes sectores de la sociedad a tomar conciencia de la deuda histórica de

México con sus pueblos originarios.

En este contexto, en julio de 2009 se promulga la *Ley de derechos y cultura de los pueblos indígenas del*

estado de Querétaro, que reconoce a los pueblos y comunidades indígenas como sujetos de derecho y

representa un instrumento valioso en la lucha por la autonomía, la libre determinación y la participación

de los pueblos originarios en el diseño de los planes y políticas públicas que los involucran (Prieto, 2011),

lo cual no sólo incumbe a los indígenas del campo, sino también de la ciudad, atendiendo al criterio de la

citada Ley, cuando establece que *"La conciencia de su identidad indígena, es el criterio fundamental para*

determinar a quiénes se aplican las disposiciones de la presente Ley" (art. 5º), lo que supone la posibilidad

de que muchas comunidades y núcleos de población, más allá de la lengua, emprendan el camino de la

recuperación y la rehabilitación de su memoria e identidad indígenas.

Hablar de la presencia indígena en Querétaro en términos históricos implica un reto que rebasa las

posibilidades de este capítulo, pero es preciso no olvidar que, cada vez con mayor ahínco, la población

indígena se reapropia de la ciudad como su terruño, le otorga diversidad, la asume como propia y le

imprime su sello y sensibilidad, redefiniendo el horizonte y el patrimonio cultural del antiguo pueblo de

indios y ahora pujante metrópoli de Santiago de Querétaro.

13 En el libro de Miguel ángel Rubio (et-al), (2000), se presenta un balance general de las implicaciones de la migración de los pueblos indígenas a los centros urbanos como parte de sus estrategias de sobrevivencia.

En el siguiente apartado ofrecemos un panorama general de la población indígena en los diferentes barrios

tradicionales de la ciudad, con la intención de mostrar cómo con el paso de los años la urbe queretana

sigue presentando reminiscencias de lo étnico en su configuración espacial, en sus festividades, en su

patrimonio histórico, en las actividades laborales y en la vida cotidiana.

Las barriadas. Una mirada al Querétaro profundo

Algunas áreas de la ciudad de Querétaro son tradicionalmente conocidas como *barrios indios*, aludiendo

a su historicidad y su conformación poblacional. En esta ocasión haremos un breve recorrido por algunos

de ellos, tratando de resaltar las prácticas culturales que les impregnan, hasta la actualidad, una memoria

chichimeca y un sello otomí; entre ellas, podemos destacar las fiestas patronales, las ofrendas dedicadas

a los difuntos, la presencia de capillas domésticas en el paisaje, las fiestas

patronales, las actividades

económicas tradicionales, la traza de las calles y las características de la vivienda y los diseños de las calles

y viviendas, entre otros.

Desde la conformación del pueblo de indios de Querétaro, en el siglo xVI, con la incorporación de distintos

grupos étnicos y de una creciente población española, segmentos a los que pronto habrían de agregarse

negros traídos en calidad de esclavos y las castas resultado del paulatino mestizaje entre los estamentos ya

mencionados, el asentamiento de Querétaro y sus alrededores fue adquiriendo una estructura urbana definida

en razón de sus diferentes estratos poblacionales, diferenciados en razón de su condición étnica y de clase. De

acuerdo con Carlos Arvizu, la traza urbana original se fue gestando en dos etapas; la primera fue realizada

por los propios caciques otomíes fundadores de Querétaro, siguiendo la política española de congregación de

la población indígena dispersa; y la segunda se atribuye al español juan Sánchez de Alanís, como parte del

proceso de establecimiento de habitaciones españolas en el poblado (Arvizu, 2011).

En consecuencia, la ciudad quedó dividida en segmentos bien definidos. En la zona centro se situaron los

templos, parroquias, plazas, casonas y edificios administrativos; esta área estaba habitada por los principales,

españoles e indios, mientras que los asentamientos al otro lado del río (esto es en el lado norte) conformaban

lo que se conoce como *"la otra banda"*, donde se fueron emplazando los barrios14 indígenas y de la gente pobre.

Uno de los autores que ha trabajado con mayor detalle el devenir y las tradiciones en los diferentes barrios

de la ciudad es Edgardo Moreno, quien ha propuesto una división barrial que presentamos en el Cuadro

17, del cual tomaremos por nuestra parte aquellos barrios cuya historia y características culturales

evidencian de mejor manera una presencia indígena.Fuente: Edgardo Moreno, 2005.

Entre las situaciones que definieron la separación física entre la población indígena y española, estuvieron

los continuos conflictos entre ambas. jiménez apunta cómo, hacia mediados del siglo xVI, el abuso y

explotación hispana hacia los indios consistía en negarles el uso al agua para el riego de sus sementeras

y obligarlos a laborar por largas jornadas, incluso se habla de que eran encerrados durante semanas,

negándoles la posibilidad de regresar a atender sus propios cultivos. éstos y otros abusos, como la

violencia hacia sus mujeres, ocasionaron que los indios se alejaran cada vez más de las áreas de habitación

de los españoles, congregándose en barrios periféricos (jiménez, 2006: 257).

14 Edgardo Moreno propone entender el término de barrio como "el espacio territorial urbano delimitado por la división o traza original de un pueblo o

ciudad, que por lo general se refiere a un espacio urbano en la periferia habitacional respecto a un centro, que tiene funciones rituales y administrativas generales, además tiene como punto de atracción la parroquia o la capilla con la advocación de un santo patrono que dará nombre no solamente a dicha parroquia sino a todo el barrio, y que esto implicará un tipo de organización administrativa, social, familiar en sus aspectos económicos y religiosos más obvios (fiestas patronales, organización de mayordomías o diversos cargos) ” (Moreno, 2005:17).

Cuadro 17. Barrios de la zona centro de la ciudad

Barrios del primer cuadro	La Cruz, San Francisco, Santa Ana y Santa Rosa.
Barrios de la Otra banda	San Sebastián, San Roque, El Tepetate y el Cerrito.
Barrios de la Loma	La Trinidad, Santa Catarina, San Gregorio y San Pablo.

Fuente: Edgardo Moreno, 2005.

Los barrios conservaron durante largo tiempo su estratificación social tradicional, con el ejercicio de

caciques, maceguales, fiscales, cantores, mayordomos, miembros del cabildo indígena, etc. Sin dejar

de estar sujetos a la autoridad española, los barrios lograron la reproducción de sus festividades, su

organizacional social y sus creencias, siendo las capillas barriales uno de los espacios más relevantes

con ese propósito, puesto que funcionaban como eje identitario y de cohesión del pueblo otomí. Hacia

el siglo xVIII la mayoría de las capillas barriales que conocemos en la actualidad ya se empleaban para el

desempeño de las distintas actividades rituales en los barrios de la ciudad.

Con el objetivo de mostrar de manera general los rasgos distintivos de los barrios de origen indígena en la

ciudad de Querétaro, en los siguientes apartados haremos un recuento de los más significativos en cuanto

a las reminiscencias indígenas que se perciben en ellos.

Barrios del Primer cuadro de la ciudad

La Cruz y *San francisquito*

En el cerro del Sangremal se estableció una congregación de indios que ocupó la parte alta de la loma,

a la que le conoció como barrio de La Cruz, mientras que en la cuesta sureste se estableció el barrio de

San Francisquito .En un primer momento, en el siglo xVI, la parte alta fue exclusivamente indígena y la

parte baja, hacia el poniente, fue ocupada por españoles y caudillos indígenas. Las casas de los nativos se

encontraban prácticamente en las rocas y peñascos al sureste del Sangremal. Los indios utilizaban adobe

y piedra como material de construcción, los pisos eran de tierra y las casas se cubrían con techos de paja,

delimitando los predios con cercas de órganos (Cruz, 1997) . Valentín Frías también hace referencia de

este barrio y nos dice

"…la forma y edificios de las casas de los naturales por mayor parte son pajizas, chicas y ahumadas

como tengo dicho, algunas echan las puertas a la calle, hay algunas hechas de adobe por miedo de los

chichimecas pero todas son chicas y bajas y ruines" (Frías,1984:13).

Particularmente en el barrio de la Cruz, las fiestas y danzas han sido importantes

manifestaciones culturales,

sin embargo durante 1694, algunos documentos informan sobre la prohibición de las danzas de moros

y cristianos en la ciudad de Querétaro, mismas que se escenificaban con motivo de las fiestas de la Santa

Cruz. El arzobispo aconsejaba reprimirlas al considerarlas festividades profanas, por incluir corridas de

toros y comedias a la Santísima Cruz (Urquiola, 1999). También fue un barrio que se caracterizó por la

fama de albergar brujos y curanderos.

En el barrio de la Cruz y de San Francisquito, los oficios que destacaron fueron los de imagineros[15], talladores, camoteros, carpinteros, escultores, canteros y otros gremios. Estos barrios aportaban

trabajadores para las haciendas cercanas y para los obrajes que desde el siglo xVI se fueron estableciendo

en la ciudad, mientras que cuando en el siglo xVIII se estableció la Real Fábrica de Tabacos y empezaron a

desarrollarse industrias artesanales, algunos indígenas se fueron empleando en dichos establecimientos.

Para el siglo xIx, un número considerable de habitantes de estos barrios, trabajó para la Compañía

del Ferrocarril Central, otros en la hacienda de Callejas o en la fábrica de textiles Hércules, propiedad

de Cayetano Rubio. También podía encontrarse en estos barrios artesanos que elaboraban cambaya y

rebozos en telares manuales. Tal vez su experiencia en el ramo textil llevó a que, en el siglo xx, un buen

número de trabajadores de estos barrios se ocupara en las fábricas textiles establecidas en el área, como

la de San josé de la Montaña (Moreno, 2005).

Sobre las festividades propias del barrio de San Francisquito, Moreno rescata la siguiente descripción del

siglo xIx, realizada por el doctor Gabino Bustamante, retomada a su vez por Guillermo Prieto, en la que se

menciona lo siguiente:

"hay una costumbre entre los indios que les es bastante costosa (…) en todas las funciones titulares de

los templos y algunas iglesias particulares tienen la obligación de presentarse bandas de indios vestidos

caprichosamente con penachos de plumas, rosarios largos y numerosos patoles y colorines, carcax al

hombro para danzar al frente de los palacios municipales o las iglesias, al son de unas guitarrillas formadas

con la concha de armadillo y alrededor de una enorme bandera cubierta pintura y llena remiendos, que ha

perdido el color por la edad avanzada de la intemperie. Se cree, y la tradición confirma que esa bandera es

de los tiempos de fernando de Tapia" (Moreno, 2005:123).

Barrio de Santa Rosa

El barrio de Santa Rosa incluía un núcleo de población indígena, mejor conocido como barrio del Espíritu

Santo, en él había capillas destinadas a las ánimas de los ancestros. También destacaba porque sus

habitantes se dedicaban a comercializar pájaros y había alfareros que fabricaban cántaros, comales y

jarros, elaborados a partir de la arcilla extraída de los terrenos de lo que hoy son las avenidas de zaragoza

y Tecnológico, donde tenían sus hornos de piedra y adobe. También se veían negocios de carboneras,

pulquerías, panaderías y tiendas. Este barrio también fue cuna de personajes como Nicolás Campa, y

Prospero Cristóbal Vega.

Barrio de Santa Ana

El espacio urbano correspondiente al barrio de Santa Ana era considerado pluriétnico, al estar conformado

por negros, mestizos, indios, criollos y españoles, quienes tenían oficios de ganaderos, agricultores, artesanos,

moleros, carpinteros, coheteros, chocolateros, herreros y también trabajaban en talleres familiares de

obrajes, curtiduría y sombrerería; aunque para el siglo xVIII muchos de ellos empezaron a trabajar en las

incipientes fábricas, principalmente a la Real Fábrica de Tabaco, que se encontraba en este barrio.

La fiesta patronal del barrio, de la señora Santa Ana, se festeja el 26 de julio. Un rasgo distintivo de esta

fiesta tradicional era el paseo de farolas (figuras en forma de rombo o estrella, con un armazón de carrizo,

forradas de papel de china y alumbradas con una vela), acompañado por músicos de viento. Estas farolas

15 Este oficio se refiere a aquellas personas expertas en pintar retablos y moldear imágenes de santos y vírgenes.

también participaban en las fiestas de otros barrios, como San Francisquito, San Sebastián y San Roque,

destacados por su población indígena.

Barrios de la Otra Banda

San Sebastián

En los barrios de la Otra Banda se podían encontrar agricultores, jornaleros, vaqueros, peones de

haciendas y granjas, pastores, ladrilleros, herreros, sastres, zapateros, curtidores, obrajeros, artesanos,

arrieros, joyeros, aguadores, parteros, cargadores, alfareros, pintores, cortadores de piedra, soldadores,

comercios establecidos y errantes, madererías, jabonerías, parteras, coheteros y trabajadores de talleres

de acamaya y rebozos. Aquí se establecieron las primeras fábricas de hielo y, desde luego, se distinguió por

las mujeres que vendían tamales y atole. Con el paso de los años, se fueron integrando a otras actividades

laborales como ferrocarrileros, obreros, burócratas y profesionistas.

Hasta mediados del siglo xx, San Sebastián se caracterizaba por abundantes huertas, en las que se podía

encontrar una variedad de frutos y durante el virreinato su población era principalmente de caciques

otomíes dueños de esos terrenos. En este sitio se encuentra una iglesia que fue levantada en 1718, para

despejar un poco a la antigua parroquia de Santiago, establecida originalmente en el convento grande

de San Francisco, que brindaba sus servicios eclesiásticos a feligreses que en su mayoría eran indígenas.

En San Sebastián hay otros edificios y espacios arquitectónicos importantes, como el camposanto; el

hospital del Sagrado Corazón, construido en 1891; el colegio parroquial para atender a la niñez, y el asilo

de ancianos, construido por el sacerdote Felipe M. Sevilla, originario de San Sebastián (Moreno, 2005).

San Roque y *El Tepetate*

La capilla de San Roque fue edificada en 1725, rodeada de huertas, sembradíos, mezquites, magueyes,

cactus y nopaleras, en donde familias de indígenas congregaron sus viviendas, que eran descritas como

humildísimas (Moreno, 2005: 201).

Las referencias históricas que hacen mención de este barrio, lo caracterizan como un barrio en que el

comercio ha sido una de las actividades económicas principales, lo que se debe quizás a su ubicación, pues

por sus inmediaciones pasaba el Camino Real y se encontraba una garita por donde transitaban enseres,

metales, artesanías, etc. procedentes de las ciudades del norte. Fue así que en este barrio los viajeros

realizaban su última estancia antes de arribar a la ciudad de Querétaro. Era común ver que algunas casas

abrieran sus puertas a las personas que transitaban por el camino y les brindaran servicios de hospedaje,

comida y corral para los animales de carga. Más tarde, a principios del siglo xx, San Roque y El Tepetate

fueron atravesados por la vía del tren, quedando la estación de Querétaro en sus inmediaciones.

Esta posición privilegiada para el desempeño de diversas actividades comerciales, favoreció el ejercicio

de oficios como carboneros, sombrereros, tamaleras, vendedoras de comida, artesanos, ropavejeros,

tierreros, guaracheros; también se localizaban depósitos de petróleo, pulquerías, jabonerías, verdulerías,

entre otros establecimientos. Otros oficios que se fueron integrando a partir de las nuevas actividades

asociadas con el avance de la industria y la introducción del ferrocarril, fueron los de guardacuarteles,

maquinistas, obreros, albañiles o burócratas.

En 1979, las vocación comercial de estos barrios fue refrendada con la construcción del mercado Benito

juárez, mejor conocido como mercado del Tepetate, que en la actualidad juega un importante papel en el

desarrollo de las actividades comerciales y el abastecimiento de productos básicos para los habitantes de





indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana



107 **107**

esta zona y de la ciudad en su conjunto.

La presencia indígena en esta zona de la ciudad se evidencia en sus fiestas tradicionales, como la fiesta

patronal de San Roque. Como una muestra de la vitalidad de estas festividades, presentamos una

descripción escrita en 1940 por josé G. Montes de Oca, escritor interesado en la

cultura queretana.

“El ambiente de la verbena que se desarrolla en el barrio de la oTRA BANDA, de la ciudad de Querétaro, luce

más “color” por lo vistoso de las rúas, el traje de los devotos, las escenas crudas de los puestos, la algarabía de

los grupos sociales. (…) Cohetes ruidosos como bombas de dinamita. Inmensa parranda con una cruz hecha

de cucharilla se ha quedado en el atrio, sin haber podido entrar a la Iglesia por sus gigantescas proporciones.

Le canta soliloquios apasionados, para mitigar su disgusto, una flauta de carrizo que toca música otomíe

[sic]. El tamborcillo que la acompaña suena áspero. La portada, de factura indígena, es hermosa, las hojas

de maguey silvestre admirablemente combinadas, forman rosetones. Tortillas de diversos colores, limas y

plátanos completan la decoración, que es una de las mejores manifestaciones del ingenio de los naturales [...]

Cuatro danzas arriban a la verbena. Eran del barrio de la Cruz-nidal de brujerías-… ¡Brujos¡….¡el desprecio

de la gente apedrea con estas palabras a los que forman parte de la familia otomíe! [sic]. Se juntan, primero,

a celebrar la velación en la casa de alférez o capitán de la compañía y por la noche, se ocupan de hacer

parrandas, beber vino, y en algunas ocasiones, fumar marihuana”16 (Montes, 1994:75 y 78).

El Cerrito

Este barrio celebra a la Santa Cruz el 3 de mayo, por eso es conocido como el barrio de la Cruz del Cerrito,

porque se ubica en lo alto de una colina ubicada al norte de la ciudad. A las celebraciones se fueron

integrando otras imágenes y sus festividades, como la Señora de los Remedios. Las imágenes contaban

con un padrino o madrina que se encargaba de comprar *el estreno* o realizar el vestido para la fiesta. El

exterior de la capilla era adornado con flores artificiales de colores. Los santos recorrían las calles de este

barrio y las casas los recibían con adornos de papel (Moreno, 2005).

Barrios de la Loma

La Trinidad, Santa Catarina, San Gregorio y San Pablo

En el período virreinal, los barrios de La Trinidad, San Pablo, San Gregorio y Santa Catarina se ubicaron

entre un entorno de extensos sembradíos, mezquites y magueyales. Entre sus actividades productivas

destacaban los telares artesanales para elaborar cambaya, las tamalerías y el ganado menor. ya en el siglo

xx, sus habitantes se dedicaron a la albañilería y la herrería, o bien se emplearon como obreros en las

diferentes factorías de la ciudad.

Sobre el barrio y la capilla de San Pablo, podemos encontrar datos desde el siglo xVII; según Edgardo Moreno

(2005), estos barrios fueron testigos de las batallas entre el ejército imperialista y el ejército republicano,

sobre todo San Gregorio y San Sebastián, donde las tropas de ambos bandos tomaron sus respectivas capillas.

En los párrafos anteriores hemos tratado de mostrar, a vuelo de pájaro, algunos rasgos culturales que

puedan darnos indicios de la presencia indígena en la ciudad de Querétaro y sus alrededores, desde el

periodo virreinal hasta la actualidad. Ahora bien, en el siguiente cuadro mostramos, con datos estadísticos

recogidos por el INEGI, la presencia actual de hablantes de lenguas indígenas en estos barrios, ahora

16 Se respetó la puntuación original del autor.

Cuadro 18. Hablantes de lengua indígena habitantes de la zona centro, ciudad de Querétaro.

Barrios	HLI
San Sebastián, Jacarandas, Nacozari, Los Claustros, Margaritas	10
Santa Catarina, El Tepetate, San Roque	24
La Trinidad, El Cerrito	18
Linda Vista	69
San Gregorio y colonias contiguas	19
San Francisquito y La Cruz	161
El Retablo y colonias contiguas	21
Antiguo barrio Santa Ana, Centro histórico	14
San Pablo	35
Total de hablantes	371

Fuente: Censo de Población INEGI, 2010.

denominados colonias, observando cómo incluso en este rubro tenemos una expresión indígena digna

de tomarse en cuenta, considerando que en el siglo xx prácticamente se extinguió el uso del otomí en

la ciudad de Querétaro y su alrededores. En estas circunstancias, lo más probable es que se trate de

inmigrantes indígenas que convergen precisamente en estas colonias, de antiguas

tradiciones autóctonas.

La información censal arroja sólo las cifras de hablantes, sin embargo, como ya mencionamos a lo largo del

texto, las manifestaciones de las culturas originarias van más allá del lenguaje, también son perceptibles

en las fiestas, los saberes, las ocupaciones y los recuerdos.

Por otra parte, un dato recurrente en la búsqueda de antecedentes históricos, fue la presencia del

comercio indígena en las diferentes plazas y mercados de la ciudad. Recuperando la idea de Menegus

(2006) sobre la polifonía en las actividades productivas indígenas, vemos que su economía se nutría

y sigue nutriéndose, por lo menos de cuatro elementos. Por una parte, el cultivo de la tierra; por otra,

la fabricación de artesanías que se venden regularmente fuera de su lugar de origen; en su momento,

también la arriería; y más recientemente, la incorporación a trabajos estacionales, formales o informales,

actividades que en conjunto les brindan un sostén económico, que no deja de ser precario e irregular.

A manera de conclusión, habría que apuntar la necesidad de continuar profundizando en el reconocimiento

de ese Querétaro profundo, de raíces indígenas y de perfil multicultural, que subyace en la memoria y en

las tradiciones, los saberes, la ritualidad, las ocupaciones y el temperamento de muchos grupos populares

de la ciudad. Es indudable que la tradición conchera, creciente y vital, apunta en esa dirección. Hay que

reconocer que, hasta el momento, existe una amplia laguna de información histórica sobre la presencia

indígena en Querétaro. Más allá de los estudios históricos y etnohistóricos alrededor del siglo xVI, no

hay mayor referencia de la vida, la imagen o el quehacer de los indígenas que han habitado Querétaro



a lo largo de casi cinco centurias. De ahí que este trabajo intenta profundizar en esa dirección, a fin de

que la sociedad queretana pueda reencontrarse en su multiculturalidad, como una realidad y un valioso

recurso, y que las instituciones del gobierno y de la sociedad civil tengan mayor claridad, respeto y

efectividad en sus intervenciones con los sectores indígenas de la población, propiciando la construcción

de un Querétaro justo e inclusivo, que rompa con el desprecio, la imposición y la exclusión, resultado de la

enorme desigualdad y de la intolerancia, que tanto dañan al tejido social de Querétaro.





RELIGIOSIDAD POPULAR y RITUALIDAD INDíGENA EN QUERéTARO

Ricardo Salvador López

En este breve recuadro, abordo el despliegue de

cosmovisión prehispánica; 3) la identificación de algunos elementos étnicos otomíes, identificables las implicaciones cívico-religiosas de los cargos; en localidades circundantes a la traza original del 4) la fijación de normativas rituales y sociales centro histórico de Querétaro, apoyándome en la en la comunidad; 5) la configuración de una memoria histórica de algunos de sus pobladores estructura piramidal; 6) la circulación de dones y sobre sus ligas parentales con población hablante la redistribución de bienes dentro del pueblo; 7) de la lengua otomí, así como en ciertos rituales la participación en los cargos definida en función –formas organizativas, ofrendas y movilidades del género, la generación, y la obtención de cíclicas–, que llevan a cabo, en el marco de sus beneficios ligados al prestigio personal dentro de celebraciones comunitarias.

la comunidad (p.:5).

Existen diversos rituales compartidos entre las

Por su parte, james Dow (1971), en su estudio

poblaciones citadas, referidos especialmente a
sobre la organización religiosa en poblados
la organización comunitaria para la conducción
otomíes de la Sierra de Puebla, enuncia como
de las fiestas dedicadas a los santos tutelares o
características de las mayordomías: a) el
barriales, cuya estructura primordial se ubica en
patronazgo de un santo tutelar, b) el patrocinio
la figura de la ‘mayordomía’. En un análisis sobre
por parte de la agrupación para la realización
las transformaciones de esta forma organizativa,
de las festividades en torno a dicho santo, c) la
Chance y Taylor (1987) ubican en el periodo
rotación de las personas que ocupan los cargos
posterior a la Independencia y la Reforma liberal,
cada determinado tiempo, y d) la consideración
las claves para comprender la recomposición
de una estructura jerarquizada, donde el cargo
del ‘contemporáneo sistema de cargos’ (p. 14), a
de mayordomo es el de mayor importancia.
partir del patrocinio y gestión individual de las

festividades religiosas a los santos, lo que no nos

Vigencia de las mayordomías

permite considerar la presencia contemporánea

En la zona otomí emplazada al poniente de

de mayordomías en las poblaciones analizadas

Querétaro, la presencia de mayordomías se

como distintivo de una persistencia étnica,

extiende en los poblados de jurica, San Antonio de

pero si nos puede dar pistas para entender

la Punta, Santa María Magdalena, Carrillo Puerto y

la continuidad de prácticas heredadas por

El Pueblito, así como en otras localidades aledañas

los antepasados inmediatos de los actuales

al municipio de Querétaro, que mantienen

habitantes de dichos sitios, ellos sí de reconocida

algunas características compartidas en cuanto

raigambre otomí. Portal (1996) sintetiza algunas

a su estructura organizativa y prácticas ligadas

de las características de los sistemas de cargos

al desempeño ritual del mayordomo en las

identificadas por la etnografía clásica, destacando

celebraciones patronales.

sus cualidades como ‘institución cívico religiosa’

Podemos identificar ciertas prácticas y esquemas

orientada a: 1) la integración de la comunidad; 2)

organizativos compartidos en dichas localidades,

la interrelación entre el universo católico y una

en lo que respecta al papel de las mayordomías en

112 **113**

la vida ritual de la comunidad: a) la responsabilidad

la experimentación de revelaciones oníricas, en

del mayordomo en la realización de los diferentes

que los mayordomos se encuentran con el santo

rituales ejecutados durante la fiesta patronal, tales

patrono, antes de la aceptación del cargo religioso

como procesiones y novenarios; b) la elaboración,

ritual; sueños que son interpretados como

procuración y adquisición de las distintas ofrendas

invitaciones o llamados imperativos para que las

para el santo, como la música de banda, los cuetes,

personas se integren a dichos menesteres rituales.

los juegos pirotécnicos, así como las ofrendas

Cada mayordomía tiene, no obstante,

verticales (frontales, arcos, chimales y parandas),

singularidades y características particulares,

elaboradas principalmente con cucharilla de

una de las cuales tiene que ver con el número de

sotol; c) la recepción y atención de los peregrinos

sus integrantes. La mayordomía del Señor de la

y visitantes procedentes de comunidades Piedad, de jurica, se compone tradicionalmente de

hermanas; d) la recaudación de aportaciones

24 personas, 12 mayores hombres y 12 tenanchas

entre la población, por medio de alcancías, para

mujeres, y está presidida por el primer mayor, el

solventar los gastos de la fiesta; f) el manejo del

segundo mayor y el tercer mayor, considerados

dinero aportado por el mayordomo o mediante

como los tres cargos religiosos de mayor

la cooperación de los vecinos, para solventar

relevancia dentro de la agrupación. El incremento

los gastos de la festividad y el remozamiento de

en el número de integrantes puede obedecer a la

altares, capillas o templos; y g) el acceso a los
existencia de voluntarios que solicitan participar
puestos principales de las mayordomías se reserva
en las actividades ligadas a la mayordomía, llegando
a los hombres adultos habitantes del pueblo,
a contabilizarse hasta 32 mayores y 20 tenanchas.
característica que empieza a cambiar conforme las
En el caso de la mayordomía de San Antonio de la
mujeres van ganando presencia y protagonismo.
Punta, la estructura se compone de seis mayores,
Además de las actividades festivas, durante el año
divididos en dos grupos de tres, que se encargan de
las mayordomías realizan diversas tareas ligadas
la recolección de las limosnas para la realización
al cuidado y culto cotidiano del santo que está bajo
de las dos principales festividades: la navidad y
su resguardo, tales como: a) la limpieza de altares
la fiesta de San Antonio. Esta agrupación estipula
y del interior de la capilla o templo donde reside
una tarifa de cooperación para la población, que
el santo tutelar; b) el repique de campanas en las

es cubierta por los vecinos semanalmente cuando
festividades, para el rezo semanal o cotidiano de
los mayordomos visitan sus viviendas para
los rosarios, o en el fallecimiento de algún vecino;
recaudarla. Durante todo el año, los mayordomos
c) el cambio de los ajuares del santo por parte del
tienen la obligación de limpiar el templo y la
primer mayor; e) el resguardo de las llaves de la
sacristía, colocar flores en los altares, y organizar
capilla o templo que está bajo su cuidado; y f) la
de la novena para el santo.
colocación de ofrendas florales a los santos de los
Existe cierta variabilidad en cuanto a la realización
diversos altares de la capilla o templo, durante el
de los rituales ligados al cambio de los cargos
tiempo que dure su encargo.
religiosos; de manera que en jurica esta actividad
Otra característica compartida por las
se realiza frente a una imagen del santo patrono y
mayordomías queretanas tiene que ver con los
se denomina ‘juramento’, pues los mayordomos

procedimientos rituales para el cambio y obtención

entrantes ‘juran’ ante el Señor de la Piedad cumplir

de cargos, destacando: a) la realización de rituales

con las obligaciones derivadas de su cargo. En

para la celebración del cambio de cargos; b) la

la mayordomía de San Antonio, esta transición

preparación y repartición de alimentos por parte

se realiza en el atrio del templo, en el mes de

de la mayordomía saliente durante el cambio de

enero, y se acompaña de tamales y atole que los

cargos; c) la obtención hereditaria del cargo; y d)

mayordomos salientes preparan y reparten a las

personas que presencian el acto. En los casos de

collar elaborado con fruta, que colocaban en su

jurica y Felipe Carrillo Puerto, se observa cómo

cuello. En la comunidad de Alfajayucan, municipio

las personas que ejercen los cargos principales

de El Marqués, la vestimenta del frachico durante

(primer mayor y presidente, respectivamente),

las festividades patronales presenta una fisonomía
pueden llegar a sobrepasar el periodo tradicional
abigarrada, con harapos y ropa vieja o desgastada.
para la permanencia en el cargo.
Antiguamente se utilizaba una máscara, elaborada
Otro de los elementos singulares dentro de algunas
con las cascaras de un árbol denominado palo
mayordomías, es la participación de las mujeres
blanco, los bigotes se confeccionaban con fibras de
dentro de cargos específicos destinados para
ixtle de los magueyes de la región; y, en palabras
ellas, como es el caso del cargo de las tenanchas
de los pobladores, la fisonomía que aparentaba
o tenanchitas, en las mayordomías de jurica y
dicha máscara era la de *"un cristiano fiero y viejo"*.
El Pueblito, cuya función consiste en apoyar a los
Dentro de las festividades patronales de los
mayores durante en los rituales de la fiesta patronal,
poblados de jurica, Santa Cruz y Alfajayucan, uno de
portando los sahumadores, ofrendas y campanas,
los elementos de mayor importancia para ofrendar

así como en la realización de las tareas ligadas a la
a su imagen tutelar, son las ofrendas verticales,
limpieza de las capillas, y el adorno y cuidado de los
elaboradas sobre una estructura arqueada de
altares durante el resto del año.
carrizo o de varilla, con tejidos de cucharilla de
sotol, a las cuales se le colocan alimentos y frutas,
Los frachicos y las ofrendas verticales;
recibiendo el nombre de 'frontal' o 'arco'. La
huellas de una ritualidad otomí
mayordomía de jurica y el comité de fiestas de
Alfajayucan tienen la obligación de confeccionar
Cabe destacar la presencia de los frachicos, o
el arco y presentarlo al santo el día de su festejo,
flashicos, en las mayordomías de El Pueblito, en las
mientras que en Santa Cruz se realiza con el
comunidades del norte y norponiente del municipio
trabajo voluntario de los vecinos, que lo llevan a
de El Marqués, en el norponiente de Huimilpan, así
cabo como parte del cumplimiento de mandas y
como en algunos poblados del municipio de Pedro

agradecimientos por favores recibidos del santo.

Escobedo. Se trata de personajes que se involucran

en las fiestas patronales como apoyo directo de

los mayordomos, así como en la ejecución de

Los *‘otros’* centros; rutas de peregrinaje

danzas, durante las cuales amenizan con disfraces

y nodos de la devoción local

y bromas las procesiones festivas. Además de sus

Los alcances y efectos de la modernidad urbana

atuendos exóticos, desaliñados e irreverentes,

e industrial sobre los antiguos núcleos rurales de

ellos portan máscaras, que antaño eran elaboradas

la periferia de la ciudad de Querétaro, pueden ser

con maderas de patol o colorín, y actualmente han

analizados en términos de una variabilidad de

ido siendo desplazadas por máscaras de hule de

formas, situaciones y negociaciones relacionadas

confección industrial.

con las historias locales que han vivido sus

En el caso de la mayordomía de danza de ‘moros

habitantes, en razón de la incorporación de sus

y soldados', de la comunidad de Santa Cruz, en El
espacios, tradiciones y formas de organización
Marqués, antes cada uno de los mayores de danza
económica a la vida citadina. En este sentido,
contaba con un frachico, que le ayudaba en los
los imaginarios, los recuerdos y las prácticas
menesteres relacionados con la fiesta, destacando
religiosas en los diferentes pueblos de los que
el acarreo de agua y leña para la preparación de los
hemos venido hablando, pueden ser entendidos
alimentos que se repartían durante la celebración
como la condensación de cartografías locales, en
patronal. En agradecimiento por los servicios
cuanto encuadres semánticos georeferenciados,
prestados, los mayores regalaban a su frachico un
que generan significación respecto a la movilidad,

la participación y la conformación de discursos
Retablo, antes de definir su lugar de morada, y no
identitarios.
optó por ninguno hasta que arribó a jurica. Una

En lo que se refiere a las procesiones y

vez ubicado en su capilla, los habitantes de Carrillo

peregrinaciones que hasta la fecha se llevan a cabo

quisieron llevarse al Cristo a su comunidad,

en dichas comunidades, podemos interpretar las

para darle residencia, a lo que no se negaron los

rutas transitadas por los santos y los pobladores,

juriquenses; siendo que, cuando quisieron sacar la

como un circuito que tiende a la religación de sus

imagen, a ésta le crecieron los brazos de su cruz y

coparticipes. En esas poblaciones mencionadas,

no pudo salir del recinto erigido en su honor.

las peregrinaciones, al igual que las mayordomías,

Así, los pobladores de jurica consideran que las dos

fungen como un esquema ritual heredado por

peregrinaciones que recibe el Señor de la Piedad,

los antepasados, cuya principal función es la

refrendan los lazos parentales y espirituales que

interrelación comunitaria a partir del culto a los

existen entre El Retablo, La Piedad, Carrillo Puerto

santos durante fechas específicas del año. Por

y jurica, signados por la presencia de diversas
medio de estas prácticas, se generan rutas de
imágenes peregrinas y capillas en estos poblados,
traslado que entrelazan localidades con centros
por las relaciones de parentesco existentes entre
de peregrinaje, posibilitando la movilidad y
personas de estos lugares, así como por el mito de
el encuentro periódico de santos, parientes,
origen ya referido. En el pueblo de Carrillo, estas
comunidades y mayordomías.
peregrinaciones se realizan el sábado de gloria, el
Hay que destacar las peregrinaciones que se
24 de diciembre y el 30 de diciembre, participando
verifican en torno al Señor de la Piedad, que
tanto grupos congregados alrededor de la tutela
arriban anualmente a la capilla de jurica, durante
barrial del Señor de la Piedad, como pobladores
sus festividades en semana santa y la última
que emprenden el trayecto solos o acompañados
semana del mes de diciembre. A dicho recinto,
de sus familiares, para lo cual atraviesan a pie por

acuden vecinos procedentes de comunidades
las colonias populares, zonas industriales, drenes
circunvecinas, como Pie de Gallo, Montenegro,
y avenidas que median entre su comunidad y la
Tierra Blanca, el Nabo, el Salitre, San josé el Alto, el
de jurica, donde antiguamente se encontraban
zapote, Tlacote el alto, San Miguelito, Casa Blanca,
veredas, maizales y lomeríos.
el Tránsito, la Solana, San josé de la Solana, el
Otro ejemplo de movilidad ritual son las
Obraje, Carrillo Puerto, Santa Cruz (municipio de
peregrinaciones en honor al Señor de Ojo zarco,
El Marqués), y al menos tres colonias de la zona
en el poblado de San Miguel Ixtla, municipio de
metropolitana de la ciudad de México. El origen
Apaseo el Alto Gto. El proceso peregrinacional
de estos movimientos de peregrinación se ubica
comienza el 14 de diciembre, con el arribo del santo,
en las solicitudes que realizaron los habitantes de
procedente del pueblo de Ixtla, a los templos de las
las localidades mencionadas a la mayordomía de

localidades de San Antonio de la Punta, Santa María jurica, para acrecentar el culto a la imagen a partir Magdalena y el Ejido Modelo. Algunos habitantes del obsequio de una réplica de la imagen original de San Miguel Ixtla se encargan de trasladar cuatro denominada *'Cristo peregrino'*, alrededor de la imágenes peregrinas del Señor de Ojo zarco, junto cual se realizan los tratamientos rituales entre los con flores de nochebuena y veladoras, por lo que habitantes de dichos sitios. De dichos contingentes un contingente de cada uno de los destinos de la destacan por su antigüedad en la peregrinación imagen se congrega a las afueras de sus poblados los núcleos de Felipe Carrillo Puerto, El Retablo y para recibirlos. La primera imagen se deposita en La Piedad. De acuerdo con una narrativa local, la la mañana en Santa María Magdalena, donde los imagen del Cristo estuvo peregrinando durante pobladores preparan alimentos para obsequiar un largo periodo por los poblados de Carrillo y El un almuerzo a los peregrinos; por la tarde, dos

imágenes del Cristo son entregadas en el poblado

del culto a San Miguel Arcángel en Carrillo Puerto,

de San Antonio de la Punta, donde los habitantes

se verifica a través de las procesiones que se

reparten comida entre los ixtleños; para la noche,

desarrollan en el novenario previo a la fiesta

la última imagen es entregada a los habitantes del

patronal, del 17 al 29 de septiembre, durante el cual

Ejido Modelo, donde los ixtleños cenan y pernoctan,

la imagen del santo visita las distintas capillas del

para regresar a San Miguel al día siguiente.

antiguo pueblo, así como los templos de las nuevas

Durante nueve días las imágenes del Cristo

colonias de interés social ligadas a la parroquia.

permanecerán en los templos que visitan, a donde

Dichas visitas son reciprocadas en la festividad a

acuden los habitantes de manera personal para

San Miguel, cuando los encargados de capillas y los

rezar a distintas horas del día. En la madrugada

pobladores de dichos barrios y colonias, acuden en

del 31 de diciembre, salen las peregrinaciones de

procesión con sus estandartes al templo principal

esos tres lugares rumbo al pueblo de San Miguel

del poblado.

Ixtla, para arribar al templo en la mañana del

mismo día. El trayecto serpentea entre veredas y

El lado otomí de la queretaneidad

caminos, hasta arribar a las afueras del poblado,

Las fuentes censales de principios del siglo xx, los

donde los habitantes reciben a los peregrinos y

estudios antropológicos realizados por jacques

a las imágenes del Cristo con banda de viento,

Soustelle en los años treinta del siglo pasado sobre

comida y danzas, procediendo a ingresar al

la familia otomí-pame del México central (1993),

templo principal, donde se ha levantado el

y la memoria de los habitantes originarios de los

frontal de cucharilla.

pueblos, barrios y localidades indígenas que han

Algunos habitantes de Carrillo Puerto peregrinan

sido absorbidos por la gran urbe, evidencian la el día primero de abril a la localidad de Tlacote el presencia continuada de grupos otomíes en las Bajo, donde visitan a la Santa Cruz de los Milagros, áreas comprendidas al oriente, norte y poniente que antaño residiera en una de las capillas de la ciudad de Querétaro. Además del recuerdo barriales de dicha demarcación, y que fue de la existencia de hablantes de lengua otomí, trasladada a su actual recinto en la época de la la alusión a una tradición otomí es identificada Revolución, para resguardarla de los saqueos que en los rituales comprendidos por el sistema de entonces proliferaban. Durante la fiesta patronal las mayordomías, los movimientos cifrados por en honor a San Miguel Arcángel, hasta hace diez las rutas de peregrinación y la elaboración de años, distintas comunidades circunvecinas que ofrendas verticales, entendidos como un corpus pertenecían a la parroquia de Carrillo, tales como articulador de una herencia cultural que ha

Mompaní, La Tinaja, El zapote, Los Bordos y
trascendido hasta la actualidad, configurando
Tlacote el Alto, acudían en peregrinación al viejo
rituales relativos al tratamiento de los santos
barrio indígena de San Miguel Carrillo. Pero dichas
del culto local.
peregrinaciones dejaron de realizarse cuando
Al respecto, las mayordomías, las peregrinaciones,
aquellos poblados se separaron de la jurisdicción
algunos personajes festivos como los frachicos
parroquial. Actualmente sólo se registra el arribo
y las ofrendas verticales1, fungen como los
de una peregrinación, proveniente de la colonia
elementos culturales de mayor relevancia, que son
Loma Bonita, al norte de la ciudad, promovida
rememorados y significados por los pobladores de
por la iniciativa de algunos vecinos de la colonia
mayor arraigo en las comunidades, estableciendo
que son antiguos pobladores de Carrillo, y que
un diálogo con los antepasados, como una forma
mantienen relaciones parentales y barriales con

de perpetuación de tradiciones que permiten la

los carrillenses.

Otra forma de articulación comunitaria alrededor

1 y las capillas familiares y de barrio, para el caso de Felipe Carrillo Puerto.

116 **117**

relación estrecha entre santos, lugares, familiares

De manera general, hemos querido aportar

y barrios, estipulada en un ciclo ritual anual, que en

algunos elementos para la reflexión acerca de la

otro tiempo estuvo vinculado con el ciclo agrícola.

construcción y rehabilitación de las identidades y

Actualmente la aprehensión y continuidad de

los territorios, considerando los procesos sociales,

dichos elementos culturales supone un desafío,

culturales, políticos y económicos derivados de

por efecto de las múltiples recomposiciones

la dilatación de la ciudad, con la incorporación de

causadas por el crecimiento urbano de la capital

poblados perimetrales de origen rural-indígena. De

queretana. Entre ellas, destacan los cambios en

manera específica, siguiendo los planteamientos

el uso del suelo; la presión sobre los recursos

de Portal acerca de las mayordomías urbanas

naturales, derivada del incremento en la demanda

(1996), así como de las múltiples posibilidades

de espacios para la industria, el comercio y la

de configuración de la modernidad (Dube, 2001),

habitación; la comercialización y fraccionamiento

considero importante posicionar el estudio de la

de la tierra para dar lugar a zonas residenciales

religiosidad urbana en zonas rurales de origen

y unidades habitacionales, con el considerable

indígena, como una posibilidad de análisis de las

incremento de la población foránea; así como

diversas experiencias colectivas en relación con la

el cambio radical en el paisaje, junto con la

modernidad y las dinámicas de industrialización

alteración y destrucción masiva de la flora y la

y crecimiento de las urbes, considerando no

fauna oriundas del lugar.

solo los discursos oficiales de la modernidad,

En el ámbito de las festividades religiosas,

la urbanización y el progreso, sino también la
para los mayordomos y cargueros, esto ha
construcción de las *'historias escritas desde abajo'*
planteado considerables retos, ocasionados por
(Dube, 2001:12), en cuanto expresiones que
el desplazamiento y disminución de la población
hablan de las vivencias subalternas frente a las
local u *'originaria'*, ligada directamente con las
transformaciones de la realidad social.
distintas actividades rituales alrededor del santo
Por otro lado, dichos énfasis llevan a considerar
patronal y de las peregrinaciones tradicionales.
la participación de elementos religiosos que son
En los casos de jurica, San Antonio de la Punta y
apelados por las persona para la construcción de
Carrillo Puerto, los factores de recomposición
discursos identitarios en las zonas tradicionales
socioterritorial se definen por la absorción espacial
que se van incorporando a las grandes metrópolis,
de dichas poblaciones y sus terrenos de labranza
anteponiendo como defensa frente al anonimato

en la mancha urbana, debido a la proliferación
y el ocultamiento, la pertinencia de lo étnico-
de colonias, zonas residenciales y parques
indígena (lo otomí y lo chichimeca, en el caso
industriales en el poniente de la ciudad, causando
de Querétaro) frente a lo mestizo, lo citadino o
un incremento de la 'gente de afuera'. En jurica,
lo foráneo, englobados como ese 'otro' del que
ello supuso algunos conflictos entre los habitantes
uno se diferencia. y aludiendo a los ejemplos
originarios del pueblo, y los colonos de la zona
etnográficos presentados, es necesario entender
residencial, debido a reclamos planteados por
que la ciudad no siempre funge como centro
estos últimos por el *'ruido'*, el *'relajo'* y *'tronadero*
instrumental o semántico dentro de las dinámicas
de cuetes' durante las festividades del Señor de la
socioculturales de una región, en cuanto no
Piedad. En el caso de las festividades patronales de
plantea per se la convergencia y articulación de
San Antonio de la Punta, los conflictos vinieron de

las partes, ya que alrededor de ella confluyen y

la mano del cura de la parroquia, quien confrontó

divergen *‘otros’* centros significativos, así como

a los habitantes y a la mayordomía, discutiendo

diversos imaginarios y prácticas humanas que

sobre el *‘derroche’* de dinero para la fiesta y el

entretejen *‘regiones de reciprocidad’* (Portal,

nombramiento de un comité de fiesta que supuso

1996:38), en razón de capitales simbólicos

el desplazamiento temporal de la mayordomía.

compartidos, las cuales deben ser entendidas

en función de sus pertinencias y confrontaciones

multiétnica en Santiago de Querétaro durante

frente a lo urbano y lo moderno.

los siglos xVI y xVII (Somohano, 2010); lo que

Podemos discutir sobre el origen o adscripción

sería motivo de estudios posteriores. Por lo

étnica de aquellos elementos culturales que en

pronto, lo que hemos querido dejar en claro es

este trabajo hemos identificado como otomianos

el indudable componente indígena, chichimeca

(mayordomías,

peregrinaciones,

ofrendas,

y otomí principalmente, que nutre el origen, el

personajes rituales, capillas familiares), dado que

desenvolvimiento, el simbolismo y la configuración

las fuentes históricas hablan de una población

socioterritorial del Querétaro contemporáneo.

PUEBLOS INDIOS DEL VALLE DE QUERéTARO EN EL SIGLO xIx

Ricardo jarillo Hernández - Centro INAH Querétaro

Los pueblos

era de 593, equivalente al 70% del universo de la

En Querétaro, a partir de la invasión europea,

población (Ibídem:141).

los asentamientos indios se conformaron por

En 1655, habitantes peninsulares y criollos del

migraciones de población otomí de la región

pueblo de Querétaro obtuvieron de la Corona,

de xilotepec y como resultado de la política de mediante el pago de 5 mil pesos oro, la autorización congregaciones (Cruz, 2003). Los hispanos, para conformar un ayuntamiento y la concesión dentro de sus estrategias de control y dominio, del escudo y título de ciudad (Arvizu, 1994). Ello patrocinaron la fundación de diversos poblados resultó en la coexistencia de dos instituciones de de procedencia otomí en la región (Medina, 1989). gobierno, diferentes y contrarias: el cabildo indio A consecuencia de ello, la población nativa, de y el ayuntamiento español, ocupando el mismo filiación chichimeca, fue desplazada, y en ciertos ámbito espacial. La república de naturales, en un momentos brutalmente exterminada (Cruz, contexto de clara desventaja, emprendería una op.cit.). De esta forma se establecieron los pueblos batalla por conservar su autonomía y privilegios, de Querétaro, San Francisco Galileo, La Cañada y aunque para finales del período novohispano la Huimilpan (Gerhard, 2000:230-232).

perdió (jiménez, op.cit.:78). Aunque es posible

Además de su existencia conforme a las Leyes de

considerar que en los pueblos restantes las

Indias, a través de sus cabildos, las comunidades

instituciones de gobierno indias prevalecieron sin

detentaron una presencia social significativa,

perjuicio directo.

evidenciada por su densidad demográfica. Realidad

Aunque la erección de la ciudad española en el

presente durante todo el período novohispano y

pueblo de indios intensificó la presencia europea

hasta el siglo xIx. A mediados del siglo xVIII, en las

en Querétaro, la interacción social entre los

postrimerías del régimen virreinal, el centro de la

diversos segmentos sociales databa de años atrás.

ciudad de Querétaro estuvo *"circundado"* por *"doce*

Por lo menos desde 16401 están documentados

barrios en los que los naturales indios" habitaban

matrimonios de indios con miembros de otros

(Querétaro, 1997:20). Aunque posiblemente el

sectores de la población2. Algunos de ellos podemos

número fuese mayor, llegando a dieciséis (jiménez,

considerarlos significativos, ya que denotan

2006:31). En la *"ciudad y distrito"* (compuesto por

flexibilidad en las conductas de parentesco. Tal fue

los pueblos vecinos arriba enunciados) habitaban

el caso, en 1675, de *"Doña Isabel de la Cruz, cacique*

2 mil 805 familias de *"naturales otomíes"* . Conforme

y principal de la ciudad", quien contrajo matrimonio

a la integración de las familias, cuya estimación fue

con el mestizo Lucas Sánchez3. Según un padrón de

de *"número de ocho en cada una con viejos, grandes*

1791, la filiación estamental no determinó el patrón

y chicos" , la población de indios era de 22 mil 440

personas. Lo que representaba el 48% del total

1. AGN. Matrimonios. Volumen 126, expediente 43, año 1640.

de habitantes, que era de 46 mil 72 individuos

2. AGN. Matrimonios. Volumen 126, expediente 60, año 1640.

(Querétaro, op.cit.: 126). Particularmente al

Volumen 55, expediente 50, año 1675. Volumen 132, expediente 97,

interior de la ciudad, el número de familias otomíes

año 1680.

3. AGN. Matrimonios. Volumen 55, expediente 58, año 1675.

de residencia en la ciudad, ya que en casi toda ella

comienzo el proyecto liberal de constituir un

existió convivencia vecinal inmediata entre indios,

Estado-nación. Su puesta en marcha, entre otros

españoles y demás sectores sociales. Además

factores, generó un ataque frontal a la población

de ello, siguiendo la misma fuente, varios de los

india. El nuevo orden consideraba a los indios un

habitantes de los pueblos de naturales contiguos a

“obstáculo” para la conformación del naciente

la ciudad no fueron indios; inclusive se identifican

país; por lo que implementó diversas estrategias

enlaces matrimoniales como los antes citados.

para su eliminación. Desde la disposición jurídica

En La Cañada, registró su residencia el español

que eliminaba las distinciones étnicas, hasta la

Marcos Almaras, quien estaba casado con una

elaboración de un discurso descalificador de la

india vecina del pueblo. De la misma forma, pero

cultura indígena (Ferrer y Bono, 1998:69, 87 y 159).

en San Francisco Galileo, fue el caso de la alianza

El marco jurídico de la naciente nación eliminó el

entre juan ximénes, *“cacique natural”*, y la española

anterior orden virreinal, desterrando la distinción

María Lugarda4. En suma, podemos decir que al

entre el cabildo indígena y el ayuntamiento

cierre del período virreinal la población india en

español, desapareciendo la organización comunal

Querétaro detentaba una presencia significativa.

(los pueblos) y dando paso a la categoría de

Respecto a la ciudad, en que la presencia de

“ciudadanos” . Contradictoriamente, el interés

población no india era considerable, la población

liberal por eliminar las *“desigualdades”* trajo

otomí representaba el 50% de los habitantes.

consigo la desaparición de políticas que otorgaban

ya entrado el siglo xIx, la población india mantenía

seguridad a los pueblos indios. En consecuencia,

una presencia numérica considerable, aunque

las comunidades indígenas se vieron sin medios

se vio reducida en el último tercio de la centuria.

para hacer frente a las nuevas disposiciones

En la década de 1850, era consignada una

jurídicas. De modo que *“al eliminar a los ‘indios’*

población india para todo el estado de 74 mil 376

como categoría jurídica y darles el estatuto de

personas, que representaba el 50% del total de

ciudadanos, se borraron los mecanismo formales

habitantes (Balboltín, 1993:142). En la ciudad de

que se habían pensado para protegerlos, sin dotarlos

Querétaro, con una población de 27 mil 456, fueron

de posibilidades reales de ejercer sus derechos y

registrados 7 mil 934 otomíes, que significaban

menos de enfrentar a los poderes económicos y

cerca de un tercio del total (Ibidem:154 y 155).

políticos efectivamente constituidos” (Reina y

Dos décadas después, en 1871, la población

Velasco, 1997:16).

otomí registraba una considerable merma, pues

en la ciudad únicamente fueron registradas 3

Los pueblos indios se enfrentaron a un *“derecho impuesto, más que otorgado”*.

mil 805 personas, tan sólo el 14% del universo

La elección de

(Septién y Villaseñor, 1875:291 y 363). Aunque

autoridades de los diferentes niveles de gobierno

numéricamente la información pudiera perder

mediante el voto, y la instalación de ayuntamientos

relevancia en relación al período novohispano,

bajo el nuevo orden constitucional, fueron aspectos

para el caso queretano resulta significativa,

que evidenciaron la inoperancia y la falacia de las

pues la investigación historiográfica ha omitido

nuevas disposiciones legales. En el primer caso, los

la presencia y participación india durante el

indígenas vieron limitado su *“derecho ciudadano”* al

período decimonónico.

voto, ya que la población mestiza o criolla usurpaba

dicha prerrogativa en su beneficio (Ferrer y Bono,

1998:269 y 270). Mientras que la instalación de

los ayuntamientos constitucionales originó, en

Una vez consumada la Independencia, dio

muchos casos, la pérdida de la autonomía que los

pueblos indios habían detentado durante régimen

4. AGN. Padrones. Volumen 39, año 1791.

virreinal, ya que quedaban supeditados a la

120 **121**

cabecera de un distrito; y en otros más, la población

esta forma, mecanismos como las cofradías,

indígena fue desplazada por la población mestiza

hermandades, capellanías y obras pías, les

en el desempeño de los cargos5 (Ibídem: 379-381).

permitieron establecer vínculos de cohesión e

El nuevo orden también dirigió sus baterías contra

identidad. En el siglo xIx, con la desaparición de

la tenencia comunal de la tierra; imponiendo en

la república de indios y ante los embates liberales,

general la tendencia privatizadora de la tierra, para

dichos ámbitos adquirieron mayor significado.

promover y favorecer a los *"pequeños propietarios"*,

Al término del siglo xVIII, existían al menos

lo que ocasionó el despojo de tierras de los

13 cofradías indias, cuya fundación o sede fue

pueblos. Esta política acentuó las desigualdades

en la ciudad de Querétaro, o en los pueblos de

económicas, ya que en muchos casos se benefició

La Cañada, San Francisco Galileo, San juan del

a las pequeñas élites locales y regionales, en

Río y San Pedro Tolimán. La información más

detrimento de la población indígena (Radding,

temprana corresponde a fundaciones de la década

1993:280 y 285).

de 16306, aunque podemos considerar que

Las investigaciones sobre el tema han evidenciado,

posiblemente fueron establecidas desde fines del

entre otros aspectos, que la reacción de los pueblos

siglo xVI. En todos los casos estudiados, según la

indios a los embates del sector dominante dependió

documentación disponible, fue el arzobispado

de los contextos políticos y sociales que cada uno

de México, denominada autoridad ordinaria,

experimentó. Por ende, no es posible hablar de

quien otorgó el permiso para su fundación.

una respuesta indígena ante las agresiones de los

Realidad opuesta a ciertas cofradías españolas

sectores en el poder. Por el contrario, las acciones

que, en las postrimerías del siglo xVIII y mediante

de defensa de los pueblos indios, a partir de sus

cédula real, recibieron autorización directa de la

contextos particulares, se caracterizaron por su

Corona7. A lo largo de su existencia, estas cofradías

diversidad y singularidad. Por su impacto en la

experimentaron diversas transformaciones; por

estabilidad social, las acciones de defensa armada

ejemplo, la reubicación de la sede parroquial, la

tuvieron mayor presencia en la memoria colectiva

anexión a una cofradía de mayor envergadura

y en los estudios historiográficos. Por el contrario,

y, el más radical, la extinción. Aunque existía la

las estrategias de defensa no armadas, sustentadas

posibilidad de que fueran refundadas.

en acciones pacíficas y de adaptación, han sido

La cofradía de Nuestra Señora de la Concepción,

menos estudiadas. Por consiguiente, muchas

también conocida popularmente como de la Virgen

regiones han quedado excluidas de la investigación

de El Pueblito, detentó características distintivas

historiográfica de aquella problemática.

del resto de las cofradías indias. Su origen fue

el culto a una pequeña imagen de la Virgen, que

Espacios de identidad y

fue cobrando fuerza entre los indios, a instancia

resistencia india

de los frailes franciscanos, desde comienzos del

Consideramos que los pueblos indios, ante la

siglo xVII. A partir de entonces, y debido a que le

reducción de las capacidades económicas y

fueron reconocidas dotes milagrosas a la imagen,

políticas de sus repúblicas, redujeron al campo

su culto se extendió a otros grupos sociales. En

religioso y festivo las estrategias que les dotaron

1686, en visita del arzobispo Francisco Aguiar

de particularidad grupal y filiación cultural. De

y Ceijas, fueron aprobadas su fundación y

constituciones. Durante la década de 1730, bajo

el patrocinio de particulares y del *"vecindario"* del

5. No obstante, un estudio sobre la sierra huasteca muestra que los

ayuntamientos constitucionales, una vez adoptados por la población

indígena, también funcionaron como espacios de reproducción social

6. AGN. Bienes Nacionales, volumen 1028, expediente 41, año 1696.

india (Escobar, 1997). Lo que evidencia la diversidad de respuestas

7. AGN. Cofradías y archicofradías, contenedor 1, volumen 18,

indígenas ante los embates liberales.

expediente 7, año 1794.

pueblo, fue construía *"la iglesia y santuario"*, siendo

prácticas de solidaridad y cohesión social,

desde entonces la sede de la cofradía (Acosta,

puede permitirnos vislumbrar el papel que

1996:13-18). En 1765, después del proceso de

desempañaron éstos durante el siglo xIx. La

secularización, el rey Carlos III autorizó a los

información disponible muestra la contribución de

franciscanos conservar el santuario, a fin de

las cofradías indias en la vida social y económica
fundar un convento de recolección. En el último
de Querétaro. El recuento de su número, capitales,
tercio del siglo xVIII, su culto era tan amplio que
gastos y capacidad crediticia, refleja la profundidad
incluía a *“personas de lejanas y remotas tierras”* 8.
de su participación; mientras que las crisis y
A través de la celebración de las fiestas a su cargo,
las acciones en su contra, vislumbran el valor
las cofradías otorgaban a los pueblos indios los
social y cultural que representaron para los
medios necesarios para la reproducción y, en
pueblos indios. Sin embargo, una lectura global
consecuencia, la permanencia de sus propios
de esta diversidad de escenarios, nos muestra un
espacios sociales y religiosos. Por ello, sus
mundo indio heterogéneo, que en ciertos casos
corporaciones fueron instrumento central en su
se manifestó en profundas diferencias. En este
conformación como grupo social detentador de
sentido, las cofradías se presentan como un

una cultura propia. Las manifestaciones festivas espejo en que se muestra la complejidad de su de los pueblos indios, tal vez como hasta la fecha, realidad; aspecto que consideramos significativo fueron un elemento que los diferenció del resto para profundizar en el tema de estudio, ya que de la sociedad novohispana. Por ello, sus espacios contribuye a desmitificar la visión de que la de expresión, particularmente los de carácter sociedad india fue una unidad cultural homogénea, público, fueron por demás importantes, ya que sin distinciones entre sus distintos componentes. les permitieron exteriorizar, ante el resto de la Sus capitales y sus gastos reflejan contextos sociedad, diversos rasgos culturales distintivos diferentes de riqueza al interior de los pueblos, (cantos, bailes, música, vestido, alimentos, etc.). lo que nos permite aproximarnos al estudio de Las procesiones, bajo el marco de las cofradías, sus actividades económicas y de la diferenciación permitieron consolidar la filiación de la población

social existente en su interior, como resultado

hacia prácticas litúrgicas específicas, así como

de la articulación de realidades complejas y

a los símbolos construidos alrededor de ellas

heterogéneas que, al cierre del siglo xVIII y en

(la imagen del santo patrón, el estandarte o

los albores de la Independencia, caracterizaban

pendón de la cofradía, los adornos florales, etc.),

a la sociedad y a la economía novohispanas

siendo entonces un mecanismo que alimentó

(Urquiola, 1989:78).

la cohesión social de los indios. Un elemento de

suma importancia fue que, a través de su recorrido

ritual, las comunidades encontraron la ocasión

de *"apropiarse simbólicamente"* de diversos

espacios públicos (calles, plazas, atrios, iglesias,

etc.), ingrediente que también contribuyó en la

Fuentes primarias

conformación de su identidad.

Archivo General de la Nación:

Reflexiones finales

·Bienes Nacionales

Consideramos que el estudio del pasado de

· Cofradías y archicofradías

los pueblos indios, a través de sus espacios y

· Matrimonios

· Padrones

8. AGN. Bienes Nacionales, volumen 585, expediente 24, año 1776.

122 **123**

Bibliografía

·Acosta, Vicente. *Nuestra señora del Pueblito.* Compendio histórico de su culto, Gobierno del estado de

Querétaro, Presidencia municipal de Querétaro, 1996.

·Arvizu, Carlos. *Capitulaciones de Querétaro 1655*. Título de ciudad, atribuciones municipales, escudo y

primeras actas de cabildo. Ayuntamiento de Querétaro, 1994.

·Balbontín, juan María. *Estadística del estado de Querétaro (1854-1855)*, Archivo Histórico del Estado,

Querétaro, 1993.

·CruzRangel, josé Antonio. *Chichimecas, misioneros, soldados y terratenientes. Estrategias de colonización,*

control y poder en Querétaro y la Sierra Gorda. Siglos XVI-XVIII. Archivo General de la Nación, México, 2003.

·Escobar O., Antonio. *"Los ayuntamientos y los pueblos indios en la sierra Huasteca: conflictos entre nuevos y*

viejos actores, 1812-1840” , en: La reindianización de América. Siglo xIx, Siglo xxI, CIESAS, 1997.

·Ferrer Muñoz, Manuel y María Bono López. *Pueblos indígenas y estado nacional en México en el siglo XIX.*

Instituto de investigaciones jurídicas, UNAM, 1998.

·Gerhard, Peter. *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821.* Universidad Nacional Autónoma de

México, 2000.

·jiménez Gómez, juan Ricardo. *La República de indios en Querétaro, 1550-1820. Gobierno, elecciones y bienes*

de comunidad. Gobierno del estado de Querétaro, Instituto de estudios constitucionales, 2006.

·Medina Medina, Alejandra. *“Querétaro: pueblo de indios en el siglo XVI” en UrquiolaPermisan, José Ignacio*

Et al. Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro. Gobierno del Estado de Querétaro,

Universidad Autónoma de Querétaro, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1989.

·Querétaro en 1743. *Informe presentado al rey por el corregidor Esteban Gómez de Acosta*. Edición

preparada por Mina Ramírez Montes, Gobierno del estado de Querétaro, 1997.

·Radding, Cynthia. *“Etnia, tierra y estado: la nación Ópata de la sierra sonorense en la transición de colonia*

a república (1790-1840)” , en: Indio, nación y comunidad en el México del siglo xIx, Antonio Escobar

O. (coord.), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de

Investigaciones y Estudios

Superiores en Antropología Social, México, 1993.

·Reina, Leticia y Cuauhtémoc Velasco . *"Introducción", en: La reindianización de América. Siglo XIX*. Siglo xxI,

CIESAS, 1997.

·Septien y Villaseñor, josé Antonio. Memoria esta *dística del estado de Querétaro, Tipografía de González y*

Legarreta, Querétaro, 1875.

·Urquiola Permisán, josé Ignacio. *"Querétaro: aspectos agrarios en los últimos años de la colonia", en: Historia*

de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro, vol. I, Gobierno del Estado de Querétaro, Universidad

Autónoma de Querétaro, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, México, 1989.

INDIOS EN LA CIUDAD: IDENTIDAD, VIDA COTIDIANA E INCLUSIóN SOCIAL DE LA POBLACIóN INDíGENA EN LA METRóPOLI QUERETANA

BEATA ñAñú; ENTRE EL PODER y LA MARGINALIDAD EN EL

QUERéTARO DEL SIGLO xVIII

Edgardo Moreno Pérez

"Para fundar una esperanza. No pudimos construir

dejando fuera a los verdaderos constructores,

un país imaginario y sería demente insistir en

mano de obra esclavizada y vituperada por su

hacerlo. México es éste, con esta población y esta

origen étnico y su color de piel. Silenciando sus

historia; no podemos persistir en el empeño de

saberes, creencias y cosmovisión.

sustituirlo por otro que no sea éste. La tarea es

más simple: hay que hacerlo mejor. Pero desde

adentro, no desde afuera. Sin negar lo que es, sino

Querétaro en su esplendor

al contrario, tomándolo como lo que habrá de

En la mitad del siglo xVIII, aquella ciudad de

transformarse y desarrollarse a partir de sus propias

Querétaro y su entorno contaba con una población

potencialidades. Hay que reconocer de una vez para

de aproximadamente:

siempre al México profundo, porque si no se cuenta

con él no hay solución que valga." (Guillermo Bonfil

"cuarenta y seis mil cuatrocientos sesenta y

Batalla1).

dos personas [estando conformada por]… tres

principales plazas que la adornan y con ciento

Alteridades

treinta y ocho calles que la dilatan y hermosean,

por lo que se hace digna de la atención de todos,

La memoria nos da la posibilidad de hacer visibles

circundándola asimismo doce barrios, en los que los

los olvidos, las historias mutiladas. Nos permite

naturales indios habitan, y en cada uno su capilla, en

significar la memoria legalizada y contrastarla con

que los días festivos se celebra el santo sacrificio de la

la historia de los marginados y desplazados. Que

misa y se les enseñan los misterios de nuestra santa

tienen su historia subterránea, clandestina, como

fe, por estar retirados de la iglesia matriz" (Gómez de

un proceso de resistencia de grupo o de etnia. Para

Acosta, 1997:163).

transitar por esa discursividad con conceptos y

significados compartidos, hay que convenir que

la rememoración, las vivencias y experiencias

Las primeras Ordenanzas para regular el gobierno

pasadas se actualizan en y para el momento

de la ciudad fueron emitidas por el cabildo;

presente.

aprobadas y confirmadas por Felipe V, en 1733. El
Es en este contexto que abordaremos fragmentos
acueducto surtía el agua limpia para la población,
de la vida de Salvadora de los Santos, “india otomí,
por medio de una docena de pilas y un eficiente
donada”, que vivió el esplendor barroco de la
sistema de alcantarillas y cajas de agua.
segunda mitad del siglo dieciocho en esta ciudad.
Salvadora vivió en el esplendor del barroco
Cuya historia ha sido enajenada por la memoria
queretano; cuando la monarquía de la línea
hegemónica y dominante. De tal manera que se
borbónica introducía reformas estructurales.
le atribuye a los criollos y españoles las obras de
Cuando trabajaban en casas, templos y claustros
urbanismo y monumentalidad de los inmuebles,
decenas de doradores, canteros, albañiles,
carpinteros, herreros, talladores. Alarifes como
1. Bonfil 1996:223.
Martínez Gudiño, De las Casas, Sebastián de Gary,

Guerra, Sotomayor, entre muchos otros (Boils,

Salvadora de los Santos, India otomí, Donada

1994:81). Los obrajes, trapiches y la cría de ganado

del Beaterio de las carmelitas de la Ciudad de

ovino, al paralelo de las actividades mercantiles,

Querétaro".

dinamizaban la economía regional en un valle que

atrajo la atención de muchos viajeros.

Una india en el paisaje urbano

Imaginemos a una mujer de la etnia ñañú,

"lo ameno de su Cañada. Lo divertido de sus barrios,

deambulando por las calles de la ciudad de

que llaman la otra Banda […] lo fértil de sus contornos

Querétaro en el segundo tercio del siglo xVIII.

en las muchas labores de trigo y maíz de que abunda,

Cargando una cruz durante la cuaresma, hasta

[…] un vigilante centinela… un cerro a la banda sur,

la Semana Mayor, como penitencia. Recorría

que llaman Cimatario, tan empinado, corpulento y

plazas, mercados, barrios, pueblos y haciendas

hermoso" (Navarrete, 1987:53,67).

circunvecinas *“en demanda de caridad”*. Colectaba
limosnas para las beatas carmelitas. Siempre con
Las élites gobernantes registran todo lo que
las manos ocupadas, con un tejido, o con el Rosario.
les permite ejercitar su poder y autoridad,
Con paso grave y los ojos clavados en el suelo. Su
quedan cinceladas piedras, con la parafernalia
vestido consistía en una *“capita de sayal pardo*
convencional. Se mandan a la imprenta libros,
raído” , cubría su cabeza con una toca de lienzo
hojas volantes, recitativas, composiciones, loas
burdo, sucia y desgastada por los soles y lluvias
y salutaciones, grabados, diarios de sucesos
de muchos años. En ocasiones, protegida con
notables, para dejar constancia de los hechos que
un sombrero blanco de peregrino y en otras con
se quieren que perduren induciendo la memoria.
el sombrero a las espaldas. Debajo del brazo, el
inseparable cesto de mimbre en que trasladaba las
Es el Querétaro en procesos de urbanización,
limosnas obtenidas en la jornada.

con un incremento demográfico, la emigración

del campo a la ciudad y el interés del estado

Antonio Paredes, nos ayuda a colorear la imagen:

absolutista por el control y la centralización

del poder. Misma fenomenología que nos

“La figura era extraña, y no podía menos que

enfrentamos hoy por hoy.

provocar á risa ver una á India con una grande

mesura en aquel hábito, que parecía de mojiganga.

Construir una memoria

A los principios fue el objeto de los escarnios; pero

así que fue conocida, se convirtieron los escarnios

Las hagiografías, historias, relatos, biografías de

en veneraciones. Aun los muchachos, que con menos

monjas, novicias y beatas, representan una fuente

motivo se burlan de lo que ven exótico en las calles,

valiosa para atisbar la vida cotidiana intramuros;

acercándose a ella la saludaban afables.” (Paredes,

pero también nos reflejan el imaginario colectivo,

1791:31, 32).

el tejido social y sus juicios de valor respecto

a los espacios monacales. Esta vida claustral,

en ocasiones se convertía en ejemplo para las

Pionera del Beaterio y Colegio de Real Enseñanza

demás congregantes o para inspirar a otras al

Salvadora de los Santos arribó a la ciudad desde

ingreso al claustro. Determinaba la manipulación

1736, cuando recién María Magdalena del Espíritu

y perpetuación de un estado de cosas muy

Santo formaba una congregación de beatas

conveniente a la clase empoderada. El jesuita

observando la Regla de la Seráfica Madre Santa

Antonio Paredes escribe la Carta Edificante

Teresa de jesús. Una vez que fueron ‘echadas’ del

alrededor de 1763. Da *“noticia de la Ejemplar Vida*

primer domicilio, las beatas se instalaron en una

Sólidas Virtudes y santa muerte de la Hermana

‘casita’ proporcionada por el Clérigo Br. Diego

INDIOS EN LA CIUDAD: IDENTIDAD, VIDA COTIDIANA E INCLUSIóN SOCIAL DE LA POBLACIóN INDíGENA EN LA METRóPOLI QUERETANA

Colchado, cuyas sobrinas pasaron a formar parte

el agua, a veces traída desde una fuente pública.

de la comunidad. Según zelaá:

Se hizo cargo de buscar limosna por la ciudad,

para la manutención de sus compañeras. Pronto

“el Colegio; dispúsose en forma de Claustro religioso

corrió entre las beatas carmelitas su habilidad,

con zaguán, Capilla, Coro, Portería y Locutorio,

o ‘don’, para encontrar cosas perdidas, domar

como ahora se ve [1802]. El 19 de marzo de 1740 se

briosos caballos, atraer a las aves, conseguir

bendijo la primera piedra del Beaterio consagrado a

grandes limosnas en dinero y especie, o para

su Soberano Titular el Gloriosísimo Patriarca Señor

preparar remedios *“milagrosos”*. Compartía las

San joseph. Compuesta por 18 personas en principios

ropas usadas que le obsequiaban con los que

del siglo XIX. […] En noviembre de 1768 se estableció

necesitaban abrigo, en los barrios se le requería

la Enseñanza de niñas. El 7 de junio de 1791 y 16 de

para dirigir rezos y amortajar a los difuntos. Todo

febrero de 1800 expidió S. M. Dos Reales Cédulas en

esto propició que algunas familias acaudaladas

le solicitaran sus servicios, a cambio de

las que se digna erigir este Beaterio en Colegio Real de

donaciones al Colegio.

Enseñanza, bajo su protección, dando licencia para

que se fabrique un templo nuevo. 20 de julio de 1802

se estrenó la iglesia con toda solemnidad." (zelaá,

"Hizolo así la Esposa del Capitán Don joseph Velázquez

2009:99-104 y 120).

de Lorea, sugeto [sic] bien conocido en todo el Reyno,

por su integridad y zelo con que exercía el empleo

de Alcalde de la Santa hermandad, y juez de la Real

Cambio y permanencia

Acordada, contra los salteadores de caminos. Hallábase

Desde su cultura dominante, el jesuita Paredes

esta Señora de paseo en Querétaro, y habiéndose las

consigna sus prejuicios y sistema de valores, para

criadas descuidado con unos candeleros de plata, no

fortalecer la imagen de Salvadora de los Santos:

faltó uno de los entrantes y salientes, que logrando la

ocasión se los llevara. Luego que la Señora advirtió el

"Los Indios de este Reyno, después de los muchos años

hurto, comenzó á afligirse, temiendo tener una gran

de su Conquista, todavía conservan, mucho de su nativa

pesadumbre con su Consorte, quando a éste llegara

rudeza; á excepción de algunos que avecindados en

noticia." (Paredes, 1791:83-84).

las Ciudades, comunican con los Españoles, aprenden

la lengua Castellana, y se reducen á la vida política.

Después de que varios comisarios se dieron a la

Pero aquellos que viven en Rancherías distantes del

tarea de buscarlos por la ciudad, entre los vecinos,

poblado, atendiendo solamente á la labor de la tierra,

Salvadora prometió que ella los encontraría, a

cuyos groseros frutos son el sustento de sus vidas,

cambio de una arroba de cera, *"para que ardiese*

perseveran agrestes, quasi bárbaros y como brutos.

en su Capilla al Diviníssimo" . Al pasar una semana, a

Los de peor condición son los de la nación otomí, cuya

través de un religioso apostólico, Salvadora envió

lengua dificilísima aun de pronunciar, es causa de que

los candeleros a su dueña. Otros que buscaron

vivan escasos de doctrina, y mantengan resabios de su

sus servicios para recuperarse de un malestar

gentilidad." (Paredes, 1791:2-3).

físico o una dolencia fueron los herederos del

Marques de la Villa del Villar y los del Conde de

Relación con el poder de facto

la Sierra Gorda. En la sociedad virreinal del siglo

xVIII, jerarquizada según la adscripción étnica y
Salvadora de los Santos, en calidad de donada,
las diferencias de fortuna, la familia de la nobleza
realizaba las labores de limpieza, de cocinera, de
era el foco de una sociabilidad congruentemente
enfermera, jardinera y lo que hubiese menester. En
dirigida a la perpetuación y el reciclamiento de
las madrugadas se le veía conducir en sus hombros
tales diferencias (Leonard, 1986:237).

en calidad de esclava-donada, era vista con
Entre las actuales calles de Melchor Ocampo y
naturalidad hace doscientos cincuenta años. La
Andrés Balvanera (antiguas calles de la Enseñanza
marginalidad, la exclusión por cuestiones del
y de Santa Teresa, o de la Portería de Carmelitas),
color de la piel o la condición étnica, son vigentes
se encuentra lo que fue el Real Colegio del Señor
en nuestra sociedad. El México que negamos y

San joseph de Hermanas Terceras Carmelitas

omitimos en el proyecto de Nación.

Descalzas. En el espacio de dicho beaterio, que

ahora es ocupado por el Templo Expiatorio de

Reflexión

la Adoración Perpetua, un hotel y algunas casas

Este relato se encuentra entre la memoria

particulares, Salvadora murió, alcanzada por una

legalizada, por haber sido escrito por un miembro

epidemia, el 25 de agosto de 1762, después de

del grupo dominante, formado además en la

haber servido a las beatas a lo largo de veintiséis

Compañía de jesús, misma que pocos años después

años de su vida.

habría de ser expulsada de la Nueva España.

Por otra parte, en el discurso subyace el pueblo

“fue muy sentida en la ciudad su muerte,

invisible, pero perceptible; con su rebeldía y su

especialmente de los devotos del Beaterio. […] quedó

resistencia secular.

depositada en el Coro, al rumbo de la rexa.” (Paredes,

Actualizar y reconstruir esta memoria histórica,

1791:108-110).

nos da la posibilidad de visualizar un proyecto

alternativo al que se nos ha impuesto. Conocer el

Con su labor, Salvadora de los Santos atrajo

pasado para resignificar el presente.

simpatías para las carmelitas y con ello a donantes

y mecenas. La explotación de la India Otomí,

Desde las faldas del Zimatario en Querétaro. MMXII

Bibliografía

·Boils Morales, Guillermo. 1994. *Arquitectura y Sociedad en Querétaro (siglo XVIII)*. Querétaro, IIS-UNAM/

AHQ-GEQ.

·Bonfil Batalla, Guillermo. 1996. *México profundo. Una civilización negada.* México, Conaculta/ Editorial

Grijalbo, Col los noventa #1.

·Centeno, Michel de. 1996. *La invención de los cotidiano, I*. Artes de Hacer. México, Universidad

Iberoamericana/ ITESO/ Centro Francés de Estudios Mexicanos.

·García Canal, Mª Inés. 2004. *La Resistencia. Entre la Memoria y el olvido.* En: http: //sites,google.com/site/

viajealaisla/memoria-textos I

·Gómez de Acosta, Esteban. 1997. *Querétaro en 1743*. Informe presentado al rey

por el corregidor, (edición

preparada por Mina Ramírez Montes). Querétaro, GEQ-AHQ.

·Leonard, Irving. 1986. *La época barroca en el México colonial.* México, Fondo de Cultura Económica.

INDIOS EN LA CIUDAD: IDENTIDAD, VIDA COTIDIANA E INCLUSIóN SOCIAL DE LA POBLACIóN INDíGENA EN LA METRóPOLI QUERETANA

·Moreno Pérez, Edgardo. 2011. *“Salvadora de los Santos. Espacio y Resignificación”*. En: Vuelta de Hoja.

Publicación Cultural de Fomento Queretano para la Lectura A.C. época III, año 3, Nº 25. Marzo. p. 8.

·Navarrete, Francisco Antonio. 1987. *Relación Peregrina*. Querétaro, GEQ.

·Paredes, Antonio de. 1791. Carta Edificante en que, el P. de la extinguida compañía de jesús, refiere la vida

exemplar de la hermana Salvadora de los Santos, India Otomí, que reimprimen las Parcialidades de San

·juan y de Santiago de la capital de México y las dedican al Exmo. Señor don Matías de Gálvez. Reimpresa en

México, por Don Felipe de zúñiga y Ontiveros, calle del Espíritu Santo.

·zelaá e Hidalgo, joseph María. 2009. *Glorias de Querétaro y sus Adiciones*. Colección: Querétaro, México.

Caminos Escritos IV. GEQ-AHQ.



Alejandro Vázquez Estrada

Diego Prieto Hernández

CAPÍTULO 4

DINáMICAS MIGRATORIAS, REDES DE RECIPROCIDAD

y ESTRATEGIAS DE SOBREVIVENCIA

L *os movimientos de población en México no constituyen un fenómeno nuevo ni son exclusivos de la*

posmodernidad que algunos dicen que vivimos. Lo que quizá puede considerarse como nuevo, o en todo

caso particular, son las características las rutas, quiénes son los que migran, cuáles son sus objetivos, así

como la intensidad con la que se está dando tal proceso (Maya Lorena Pérez

Ruiz, 2002).

La ciudad como campo etnográfico

En los anteriores capítulos hemos dado cuenta de la presencia histórica y sociodemográfica de los grupos

indígenas en el medio urbano. Hemos destacado la incorporación de grupos otomíes, *ñäñho* y *ñöñhö,* del

estado de Querétaro (del sur y el semidesierto), toda vez que constituyen el grupo etnolingüístico más

numeroso y más visible en el espacio urbano y porque provienen de flujos migratorios interestatales

que operan desde hace al menos tres décadas. Pero en este capítulo, enfocados al tema de las dinámicas

migratorias, las redes comunitarias y los sistemas económicos, queremos dar cabida a otras presencias

indígenas, visualizando sus experiencias de llegada, tránsito y estancia, en la perspectiva de continuar

con el retorno a sus lugares de origen, o seguir en el itinerario de un largo andar a lo largo del país.

Uno de los retos de esta investigación, expuesto en el primer capítulo, tuvo que ver con la construcción

de estrategias para el registro del fenómeno de la migración. Concebimos que dada la multiplicidad

actual de grupos indígenas en la urbe, existan patrones culturales específicos para cada experiencia

migratoria, así como formas organizativas distintas para llevarla a cabo, y medios culturales y

económicos particulares para vivirlas cotidianamente.

En este capítulo intentaremos esa mirada que observa en la diversidad de presencias, las formas distintas

de la vida migrante. Con esa finalidad, lo hemos estructurado de la siguiente forma: Un primer apartado,

en que abordamos los conceptos de dinámicas migratorias, redes comunitarias y sistemas económicos,

ideas transversales del presente estudio. Más adelante, mostramos a detalle algunos estudios de

caso, poniendo énfasis en el movimiento migratorio y sus implicaciones en el ámbito organizativo y

económico. Comenzaremos con los otomíes del sur; posteriormente los del semidesierto; más adelante

describimos el seguimiento que llevamos a cabo de algunos grupos nahuas, y finalmente presentamos

algunas notas sobre familias purépechas en la capital queretana.

Hay que señalar que estos grupos étnicos pueden tener asentamientos familiares y vecinales en la

ciudad, por ejemplo los ñäñho de Santiago que residen en la Nueva realidad, o los nahuas que viven en

vecindades en la colonia de San Francisquito. Pero al mismo tiempo, hay familias e individuos que viven

en proceso de itinerancia, ya sea por temporada, por meses o por semana, teniendo distintos lugares por

los cuales pasan, donde trabajan y residen algún tiempo y donde se disponen a *“espacializar su cultura”*

(Gupta y Ferguson, 1997) a lo largo del año. En este capítulo nos ocuparemos sobre todo de ese sector

de los indígenas migrantes, es decir, los que no tienen residencia permanente o prolongada en la ciudad.

Al terminar la descripción de los estudios de caso, presentamos algunas reflexiones finales, que se

desprenden de la comprensión integrada de las experiencias a la luz de nuestros conceptos analíticos,

considerando que además de posicionarnos en un plano más detallado para la comprensión de las distintas

trayectorias que protagonizan los grupos indígenas presentes y actuantes en la ciudad, se sostiene en el

diálogo con los distintos actores sociales involucrados en esta práctica social e intercultural.

Indígenas en la ciudad; una mirada desde las redes, las dinámicas y los sistemas

“No existe nada más valioso para los otomíes que sus hijos pequeños; los llenan de afecto y son el centro de

atención de toda la familia extensa los primeros meses de vida.” (Regina Martínez Casas, 2002).

Como escenario complejo de experiencias sociales y culturales, la urbe se nutre del dinamismo de

los colectivos que la integran, quienes al apropiarse y significar el espacio, dotan de vida, sentido y

pertinencia a la ciudad, protagonizando bregas y afanes vinculados con la atención de sus necesidades y

la resignificación de espacios, objetos e individuos de manera constante. Los grupos étnicos originarios

de regiones distintas, más o menos distantes a la capital queretana, establecen una serie de prácticas

y representaciones colectivas, a partir de las cuales reproducen y reinventan un conjunto de valores

y referencias que les permiten encontrar pertinencia en un contexto que, por un lado, hace notoria la

velocidad desbocada del cambio cultural, y por otro, demanda cierto sentido de quietud que aporte la

posibilidad de mantener un sentido de pertenencia, una manera de estar en el mundo y la posibilidad de

conservar las claves para seguir viviendo las utopías indias (Barabas, 2002) en el horizonte complejo y

desafiante de la selva urbana del concreto y el asfalto.

Hay que reconocer que, no obstante las oportunidades que la ciudad ofrece, la vida de los colectivos

indígenas en este medio no es necesariamente más fácil y sencilla que en sus comunidades de origen.

Llegan a un nuevo territorio, teniendo que afrontar una doble dinámica de transición en sus modos de

vida. Por una parte, se enfrentan a la necesidad de asimilar la lógica cultural distinta que la ciudad y la

sociedad les imponen, en que las condiciones de desventaja, marginación y discriminación, les dificultan

generar un encuentro horizontal con una sociedad mestiza, incapaz de comprender aquello que de

antemano rechaza.

y por otra parte, tienen que desempeñar diversas actividades económicas para atender, tanto las

necesidades de la subsistencia individual *in situ* (vivienda, alimentación, transporte y recreación),

como los requerimientos monetarios para enviar dinero y acometer los proyectos e inversiones que

como familia tienen planteados en sus comunidades de origen. Es por esa articulación de tiempos

y espacios, de discursos y expectativas, que observamos a la migración como un hecho social total,

en los términos propuestos por Marcel Mauss; esto es, como un *"fenómeno multidimensional que*

genera cambios y crea repercusiones en los distintos órdenes de la vida cotidiana, porque los que se

van, se llevan en los bolsillos un compendio social y simbólico que les da una identidad de abrigo; los

que se quedan, lejos de mantenerse en un congelamiento cultural, tienen la difícil labor de generar las

estrategias sociales para que la ausencia de vecinos y familiares no signifique una pérdida al interior

de la trama comunitaria o familia" (Vázquez, 2010:136) y más bien represente una posibilidad de

autoorganización, resignificación y reconexión de la cultura.

Como lo declara un migrante nahua de la montaña de Guerrero: *“la diferencia entre vivir en el campo y vivir*

en la ciudad, tiene que ver con que la ciudad quiere dinero, en la comunidad no es tanto, allá uno siempre

tiene que comer y aquí las tortillas son feas y caras” . *La ciudad quiere* dinero, pero a la vez que lo demanda,

lo genera por medio del trabajo, y es mediante la migración que este se obtiene, se circula y distribuye.

Esto último se hace patente en cada uno de los discursos de los interlocutores, al momento de reflexionar

sobre una posible justificación para el acto de migrar.

Pero además de la necesidad económica, la migración se sustenta en la existencia de una estructura

comunitaria, un sistema de intercambio y reciprocidad vigente en los distintos niveles de socialización de

los pueblos indígenas, la familia, el barrio y la comunidad.

Cada grupo étnico tiene sus propias dinámicas migratorias, basadas en un conjunto de necesidades locales,

a partir de las cuales han elaborado un conjunto de aspiraciones colectivas cartografiadas por la expansión

y contracción de sus territorios originarios. Es por ello que, cuando hablamos de dinámicas migratorias,

nos referimos a patrones socio-experienciales por los cuales tanto individuos como colectivos establecen

su movilidad en un territorio y en un tiempo determinado.

La migración no solo transcurre en la dimensión espacial, puesto que se trata de

una praxis que se

desenvuelve en el tiempo, configura una historia y rehabilita una memoria, de modo que el periplo

migratorio supone un aprendizaje y el manejo de ciertos conocimientos apriorísticos, basados en la

transmisión generacional y entre los amigos, a la vez que sucede en un plano temporal que se organiza

procesualmente a lo largo del año, generando calendarios cíclicos de temporadas altas y bajas, de retornos

y salidas, que en muchas ocasiones aparecen como un acoplamiento perfecto de las actividades agrícolas,

políticas y rituales locales, con las temporadas vacacionales, del turismo nacional e internacional de un

mundo global, heterogéneo y asimétrico (yúdice, 2002).

En estas dinámicas confluye todo un sistema de organización social que pone en juego conocimientos y

experiencias para la construcción de una cartografía conectada, capaz de orientar los movimientos del

colectivo. Esta conexión, que desde la antropología parece difícil de observar, los migrantes la hacen y

la han instituido, desde varias generaciones atrás, como un estilo de vida, tal y como lo señalan Gupta

y Ferguson, al mencionar que *"la premisa de la discontinuidad forma el punto de partida desde la cual se*

teoriza el contacto, el conflicto y la contradicción entre culturas y sociedades" (1997:34).

Es por ello que, cuando hablamos de dinámicas migratorias, hablamos de *redes activas de comunicación*

significativa que estructuran certezas identitarias, anclando en simultáneo conexiones espaciales en arenas

culturales movedizas. Estas redes están constituidas por un conjunto plástico y adaptativo de saberes,

creencias y prácticas que se sociabilizan entre los distintos miembros de los colectivos. La trasmisión

implica un sentido moral de pertenencia, en el sentido en que lo maneja Turner, ya que la comunicación

significativa se establece con aquellos 'nosotros' a los cuales, en términos de membresía y exclusividad, se

les dota de un conjunto de conocimientos claves para la orientación de actividades y su buen desempeño

en el entorno y frente a los demás; tal y como lo expresan Martínez Casas y De la Peña, cuando proponen

para su análisis para de la resignificación de la etnicidad en la ciudad el concepto de la *'comunidades*

morales' (Cohen, 1989), manifestando que:

"los límites comunitarios, por ser negociables, trascienden el espacio físico ocupado por una colectividad.

Lo que importa, finalmente, no es el lugar sino la pertenencia, y ésta se define por un conjunto de elementos

significativos que se manifiestan como fronteras simbólicas" (Martínez Casas y De la Peña, 2004: 91).

Compartimos la idea de una construcción moral de la comunidad, pero antes que pensar que el lugar

no importa para la *comunidad imaginada*, quizá sea bueno advertir que las comunidades morales que

construyen los indígenas en las ciudades, frente a las relaciones asimétricas y frecuentemente hostiles,

generan dinámicas de desconexión y reconexión permanente con los lugares que consideran como propios

o ajenos. Lo *santiaguero* por ejemplo, para los oriundos de Santiago Mexquititlán, es ahora mismo una

noción compleja, hasta cierto punto, pero nuca por completo, desvinculada del territorio de origen, que

sigue presente aunque sea en los sueños, en las palabras, en la ilusión, reconociendo que *"verdaderamente*

santiaguero" , como dicen los chavos de la Alameda, se refiere *"cada vez menos a un sitio limitado, que a una*

manera de ser imaginada o una locación moral" (Gupta y Ferguson, 1997:38). Es por ello que los barrios,

vecindades y colonias de las ciudades de Monterrey, Guadalajara, México o Querétaro, a donde han ido

a parar los santiagueros trashumantes, aparecen como nuevos territorios ocupados, nuevos parajes

del pueblo imaginado, en los que la contigüidad se logra mediante el autobús, el teléfono, el celular o el

Internet, y en que los árboles han sido suplantados por postes, los cerros por edificios, las veredas por

avenidas, los diablos por inspectores y el cantar de los gallos por claxonazos;

pero subsiste en el imaginario

la imagen del pueblo, con sus carencias y su envidiable paisaje, así que estas nuevas parcelas comunitarias

permanecen *“sujetas a los lugares imaginados…en un mundo que parece negar crecientemente esas anclas*

tan firmemente territorializadas en la actualidad” (Gupta y Ferguson, 1997:39).

Por eso los adolescentes santiagueros marcan su territorio y legitiman su lugar en el espacio urbano

cuando se refieren a las esquinas y calles que ocupan en la capital queretana como: *“Barrio séptimo”* ,

porque finalmente ese es *su* territorio y, como tal, pertenece a Santiago Mexquititlán, no importa lo lejos

que se encuentre de la iglesia que habita el santo patrono. Saben que es un nuevo territorio, por eso no

le ponen el nombre de su barrio o de un lugar preexistente, pero entienden que es suyo, que pertenece a

Santiago, aunque no lo sepan los inspectores, ni la policía municipal; por eso lo significan como un barrio

más del pueblo del que vienen y del que son. Como lo hicieron, en otro tiempo, en otro contexto y con otros

propósitos, los españoles que denominaron *Nueva España* al reino conquistado en el altiplano de México,

asignando una nueva identidad al espacio ocupado.

De esta manera, la pertenencia a la comunidad moral hace asequible un conjunto de prácticas eficaces para

poder asumir ésta como mecanismos de identificación y de defensa, a partir de

una serie de expresiones

de solidaridad, como tomar el cafecito o el atole en la esquina o en la plaza pública a la salida del sol,

almorzar con los hijos en los camellones o jardineras, o reconocer de puntos de reunión fuera de ciertos

edificios públicos al caer la tarde.

La manera como se acomete la vida cotidiana, genera una iniciativa pedagógica que atiende de la

adaptación y a la contingencia, al igual que recicla saberes y valores aprendidos de los mayores, ya

conocidos y comprobados17. Situaciones como las enfermedades, la muerte, el incumplimiento del cargo

en la comunidad, pueden generar en los enclaves urbanos una aflicción que surge desde la incertidumbre

y la desazón individual, hasta transitar por el apoyo y la certeza de la solidaridad colectiva.

¿Dónde están los buenos lugares para vender, para dormir, para comer, para llegar?; éstas son preguntas

rectoras en la construcción de las redes comunitarias orientada a propiciar el éxito, o al menos evitar el

fracaso y la tragedia en la experiencia migratoria de los que van llegando. Las direcciones, las referencias

locales, los conocidos, los parientes y los vecinos, establecen esta comunicación significativa, mediante la

cual el tránsito se facilita, por el simple hecho de generar ubicación en el nuevo territorio. Los que ya han

salido, se vuelven expertos en brindar consejos, contar historias, hacer recomendaciones, proporcionar

17 Para profundizar en las formas de socialización de conocimientos entre niños otomíes, ver: Martínez Casas, 2007.

contactos, conectar chambas o *'jales'*, y advertir de peligros y acechanzas a los novatos.

Estas redes se sustentan, así, en los distintos niveles de estructuración del mundo comunitario, comenzando

por la familia nuclear, que es el primer ámbito de toma de decisiones para la movilidad, siguiendo por

parentela, elemento social de pertenencia que funciona como sustento emergente, para que la movilidad

no trastoque el funcionamiento del grupo. De modo que la migración aparece como una dinámica que

reajusta y genera mecanismos de resiliencia entre los distintos miembros de la parentela; de manera que,

ante la ausencia de padres o madres, intervienen los abuelos o los tíos para el cuidado de los infantes.

Son los propios parientes, desde sus distintas experiencias, los que establecen roles de responsabilidad y

compromiso frente a los más pequeños; así, como lo hace notar Martínez Casas (2002), nunca falta alguien

que se quede al cuidado de quien se percibe vulnerable.

Pero desde la óptica del deber ser occidental, esto puede apreciarse desde la mirada de la incomprensión.

Así, en el caso de los ñäñho de Amealco, que hacen migraciones de tipo parental a la ciudad, es común

observar a todos los individuos de la familia realizando actividades económicas diversas de manera

simultánea. Mientras el padre trabaja en la construcción o teje sillas de bejuco, la madre vende muñecas,

servilletas o artesanías de barro, mientras los niños venden chicles o piden una moneda, a la vez que las

hijas mayores se quedan cuidando a los más pequeños18. Sin que deje de haber abusos y simulaciones

reprobables, habría que hacer notar como para muchas personas de la ciudad, en su cultura urbana,

mestiza, individual y recelosa, esto no es más que una forma de explotación infantil y los papás debiesen

ser reprendidos por abusivos, por hacer trabajar a los menores. Sin embargo para ellos, es la forma de

refrendar la unidad doméstica, *ar ngu* en otomí, como una entidad afectiva y económica basada en la

solidaridad, el trabajo colectivo y la distribución de roles económicos, pues entre los ñäñho el trabajo es

parte de los dones que se intercambian dentro de la familia, de las responsabilidades hacia el grupo al que

se pertenece, así como de la enseñanza de la identificación filial y de los deberes hacia la familia.

¿Cómo generar una política de intervención que tenga pertinencia intercultural y que permita habilitar

horizontes de bienestar social, al tiempo que no se agredan o polaricen los

comportamientos culturales

que el colectivo considera como importantes para la definición de la pertenencia a la comunidad moral?

Comúnmente, se observa a la migración como una mera actividad instrumental, ligada a la búsqueda de

ingresos o de trabajo, pero es interesante observar todas las implicaciones que ésta genera en el ámbito de

lo social, referidas a las formas organizativas complejas, capaces de sustentar ausencias mediante nuevas

dinámicas de acompañamiento y de re-interpretación de la pertenencia.

En cuanto a los sistemas económicos, éstos los entendemos como una red de relaciones que habilitan

las múltiples dimensiones de la presencia indígena, tanto en las ciudades a las que acuden como en sus

lugares de origen. Comprendemos que estas relaciones están estructuradas de una forma inseparable,

ya que en muchos casos los grupos que migran no se desligan por completo de tareas económicas en su

lugar de origen, estando al tanto de la milpa, de los animales, de la elaboración de artesanías y hasta de

la gestión de apoyos económicos y la obtención de programas gubernamentales, como es el caso de los

subsidios que ofrece de Procampo, Oportunidades, Soluciones, Sesenta y más, Bécalos y otros19; es así que

podemos observar que los indígenas que viven en las ciudad permanecen al pendiente de los calendarios

18 Para profundizar en el estudio de niños indígenas y trabajo infantil en la ciudad, consultar: Rojas Cortés, 2010.

19   Hay que hacer notar que la presencia en la ciudad habilita a algunas mujeres y hombres indígenas en relación con las lógicas burocráticas y la información necesaria para acceder a de dichos programas, fortaleciendo esa nueva actividad recolectora propia de un gran sector de la población pobre de México, indígena y mestiza, que consiste en combinas dos, tres, cuatro y más apoyos, que en algo ayudan a paliar necesidades apremiantes, pero muy poco contribuyen a fortalecer las capacidades organizativas, educativas, productivas y culturales para impulsar su desarrollo autónomo y autosustentado, mientras que tienden a favorecer el paternalismo, la pasividad y el clientelismo político.





institucionales, de manera que puedan regresar a su pueblo para gestionar y recibir los apoyos: "… *a las*

becas no podemos fallar, porque además de salir regañados nos amenazan con quitar el apoyo" (migrante de

Barrio tercero, Santiago Mexquititlán).

"El que sale tiene dinero para dar trabajo" , dice un vecino de Barrio sexto, Santiago Mexquititlán; afirmación

que nos permite entender que la economía en los lugares de origen se dinamiza a partir de los ingresos

obtenidos en el trabajo urbano, cualquiera que sea este, de modo tal que, en una economía campesina

pauperizada y muy escasamente monetaria, el dinero de las remesas o los ahorros alcanzados en la

ciudad puede activar los ciclos productivos interrumpidos por la precariedad, mediante la contratación

de jornaleros para atender la milpa de los padres, el pago de peones para la realización de la faena

comunitario, o la contribución monetaria para que los abuelos que cuidan a los niños puedan comer.

Este flujo monetario de la ciudad al pueblo organiza también la vida cotidiana en los lugares de destino,

estableciendo medidas y estrategias compartidas para el ahorro, la suma de ingresos y la disminución

de gastos, para poder hacer frente a los compromisos y proyectos que prevalecen en el pueblo. Así, los

chichimeca otomíes de Sombrerete se amontonan en una vivienda que rentan en grupo, donde se aloja

poco más de 20 trabajadores, con lo que disminuye el pago de la renta, al igual que los servicios, el consumo

de alimentos y los gastos domésticos en general. Pero el sacrificio momentáneo de vivir hacinados se

compensa con la perspectiva de hacerse de una vivienda espaciosa y moderna en su pueblo.

Pero cuando hablamos de sistemas económicos, no solo hablamos de dinero, nos referimos a las diversas

formas de organización de la economía, así como la distribución y gestión de lo que se produce al interior

de cada grupo familiar, a las estrategias diversificadas de ahorro y préstamo, así

como las formas de

circulación y la manera como se van asignando roles y responsabilidades dentro del grupo.

Entre los indígenas migrantes, encontramos una variedad de estrategias económicas constituidas con un

enorme abanico de actividades, remuneradas o no, cuya base inicial de sustentación está en su pueblo

de origen, con la agricultura de temporal, la recolección de alimentos en las unidades ecológicas locales,

el manejo de traspatios con huertos familiares y animales de corral, el comercio local, la elaboración de

artesanías, la extracción de recursos minerales como el sillar, la piedra de rio o la venta de cantera. A esto se

suma la colecta de programas gubernamentales de los distintos niveles de gobierno, de los que se obtienen

beneficios que van desde la recepción de becas para viejitos, niños pequeños o adolescentes escolares,

hasta la recepción de remesas enviadas por los familiares que viven fuera del pueblo. En paralelo con

aquellas actividades, tenemos el desarrollo del trabajo migrante en sus distintas modalidades, y en el caso

que nos ocupa, particularmente el trabajo urbano, que remite al comercio ambulante, la construcción, el

servicio doméstico y la comercialización de artesanías, pero también al acceso a otra gama de programas

institucionales que operan en la ciudad.

Para los ñäñho de Amealco, por ejemplo, la diversificación de actividades económicas ofrece una gama de

opciones para obtener los recursos que permitan la reproducción familiar y de grupo; estas fuentes tienen que

ver con el dinero, pero en función de relaciones sociales y familiares de pertenencia, que se habilitan, por ejemplo,

mediante la siembra de la milpa, actividad que generalmente no resulta rentable en términos monetarios, pero

que produce resultados simbólicos y materiales de gran importancia, referidos a la alimentación familiar, a la

integración del grupo familiar, al ordenamiento del ciclo anual de actividades económicas, familiares y festivas,

a la afirmación de la relación y el cuidado de la tierra y el territorio, así como a la obtención de una serie de

esquilmos para el alimento de los animales y la reproducción del propio ciclo agrícola.

Economía es más que dinero, y el dinero se debe considerar no solo cuando se tiene, sino también cuando

se necesita. Planteamos de esta manera la necesidad de comprender aquellos espacios económicos en

que no opera la lógica del mercado, fundamental en las economías capitalistas, sino la del intercambio

de dones, el *‘dar, recibir y devolver’*, del que ya dio cuenta la obra clásica de Marcel Mauss (1971), donde

prevalecen los valores de la ayuda mutua y la solidaridad –bien sea en la ciudad

o en el pueblo de origen–,

que resultan contundentes en la construcción de sistemas económicos afianzados en la reciprocidad, el

compromiso grupal y la organización colectiva.

Es mediante la descripción detallada de las dinámicas migratorias, las redes tradicionales y los sistemas

económicos, que nos proponemos describir las formas cotidianas a través de las cuales los grupos

indígenas en la ciudad de Querétaro viven su experiencia migratoria.

Los ñäñho de Santiago Mexquititlán[20]; el otro Santiago de Querétaro

Ubicada en el municipio de Amealco, en el extremo sur de Querétaro, Santiago Mexquititlán es la comunidad

ñäñho más grande del estado, con un poco más de 10,000 habitantes y, como muchos interlocutores lo

señalan, *‘algunos miles más que habitan en otras ciudades’*, pero se siguen reconociendo pertenecientes a

la comunidad.

En términos generales la mayor parte de las actividades económicas en Santiago Mexquititlán se concentra

en la agricultura y en la construcción; durante el ciclo agrícola, quienes no trabajan su propia tierra son

empleados como jornaleros, llevando a cabo las diferentes labores del campo, como el barbecho, la

siembra, la escarda, la aplicación de abonos o fertilizantes, el deshierbe y la cosecha. En la obra, muchos

santiagueros son diestros albañiles, en sus distintas categorías, y los que aún

acumulan experiencia o

conocimientos, se contratan como chalanes.

Integrada por seis barrios que se remiten a un mismo centro y a una misma tradición, Santiago constituye

un ejemplo de lo que pudiera considerarse una *'comunidad transterritorial'*, como se ha reconocido en

diversos estudios realizados en colonias o vecindades de santiagueños en distintas ciudades del país. Las

características de estos asentamientos indígenas urbanos y su particular organización, han llamado la

atención de numerosos investigadores, que han producido interesantes trabajos al respecto21.

Los flujos migratorios de la población de Santiago Mexquititlán en el siglo veinte han tenido momentos

de mayor intensidad, claramente identificados por la población. El primero se dio a finales de los años

1940's, que coincide con dos fenómenos registrados por Lourdes Arizpe en su ya clásico libro sobre *las*

marías (1980); el primero fue la cancelación del permiso para la extracción de agua de un pozo, que dejó a

un sector de la población sin posibilidades de obtener cosechas de riego, y el otro fue la epidemia de fiebre

aftosa, que a fines de los cuarenta acabó con las reservas ganaderas de la comunidad, tras la matanza de

miles de cabezas de ganado, que los más viejos recuerdan con pesar; de modo que, como nos dijo Don

Eusebio, primer maestro rural del pueblo, con la epidemia vino *“la mortandad de los animales”* . Muchos

viejos recuerdan que tuvieron que llevar a matar a su ganado mayor, de trabajo y engorda, con lo que

perdieron gran parte de los ahorros alcanzados a lo largo de su vida.

En esas condiciones, hacia los años setenta del siglo pasado el trabajo migratorio se encontraba

plenamente integrado a la economía de las familias ñäñho de Santiago, llegando a representar una de las

principales fuentes de subsistencia de la población. Los horizontes migratorios de los santiagueros se han

20 Múltiples contenidos etnográficos vertidos en esta sección se desprenden del estudio coordinado por Utrilla y Prieto et al (2012) relacionado con los procesos migratorios en las regiones indígenas de Querétaro.

21 Destacan los trabajos de Arizpe (1980), Perraudin (2012) en la ciudad de México; Martínez Casas (2007), Rojas Cortés (2012) en Guadalajara; y Farfán (2012), en la ciudad de Monterrey.

ido modelando a partir del ensayo y la experiencia, que van integrando un saber colectivo que ilumina y

orienta las decisiones particulares de cada familia. Cada historia personal en el exterior va formando una

memoria acerca de lo que conviene hacer y lo que es necesario evitar. De esta manera se van tendiendo las

redes de ayuda y comunicación que permiten a los migrantes encontrar apoyo, orientación y compañía en

los lugares a los que se aventuran, aprovechando las relaciones y vínculos

derivados del parentesco y de

la cercanía que brinda la pertenencia a la misma comunidad.

En muchos de los casos, sale el padre de familia en busca de empleo en la ciudad, mientras la esposa y los

hijos se quedan en la comunidad, permaneciendo la mamá a cargo de la educación de los hijos y al cuidado

de la casa. Ahora bien, hay que anotar que la última década del siglo veinte marca el inicio de la migración

internacional en esta comunidad, que hasta ahora representa un porcentaje menor de la fuerza de trabajo

que sale a buscar oportunidades fuera de Santiago, aunque tiende a incrementarse.

Paisanos y familiares dondequiera que se encuentren

Antes de entrar a la descripción de las rutas de emigración e itinerancia, es preciso asumir que las

dinámicas migratorias de las familias de Santiago tienen que comprenderse a partir del reconocimiento

de las estructuras de la organización familiar y comunitaria22, que constituyen la urdimbre a partir de la

cual se tejen las redes que hacen posible cimentar una comunidad transterritorial.

La organización comunitaria ñäñho se basa en la configuración de grupos parentales de filiación patrilineal,

conocidos en su lengua como *ya meni*, término que se refiere igualmente a ‘la descendencia’23, como suele

llamarse a los antepasados, a la parentela o a los vecinos próximos. Estos grupos parentales se integran por

unidades domésticas familiares, o *ya mengú* 24, las cuales se asumen como parte de la misma parentela, o *ya*

meni, en tanto que se reconocen como descendientes de antepasados comunes: *mboxita* o *bonguxita* en otomí.

"La identificación con el grupo parental en algunas comunidades como Santiago Mexquititlán […], aun se

expresa por el derecho a pertenecer a la capilla familiar, de la cual el jefe del grupo familiar es el encargado,

que ha heredado esa responsabilidad y se considera descendiente en línea paterna del iniciador de 'la

descendencia'. La capilla familiar define entonces un ámbito territorial y de parentesco más allá de la casa,

***ar ngú**, y más allá de la unidad doméstica o **mengú**, en torno del cual se articula un grupo parental o meni, al que pertenecen diversos **mengú**. A su vez, esta parentela se articula con la comunidad de diversas maneras, una de las cuales es el sistema de cargos tradicionales religioso rituales, que tiene su centro en la*

*iglesia mayor, **dänijä o dötanijö**, pero que incorpora a la capilla como sede de la obligación o cargo, el cual*

se comparte con el grupo familiar." (Utrilla y Prieto; 2003:193).

Entre los grupos parentales, o *ya meni*, las relaciones de ayuda mutua e intercambio recíproco están

basadas en normas de lealtad y pertenencia. Estas relaciones se ponen en juego, por ejemplo, cuando se

22 Para mayor información sobre el tema consultar: Martínez Casas, (2007), Utrilla y Prieto (2003) y Galinier (1990).

23 Para los ñäñho el término 'descendencia' alude a los antepasados, que constituyen propiamente su ascendencia, pero ellos gustan de utilizar la palabra descendencia en sentido inverso y así la retomamos como un vocablo de la

comunidad.

24 El término *mengú* designa a la familia que ocupa la misma casa (*ar ngú*, en otomí). Se usa también para referirse a los padres de uno, papá y mamá; en algunos casos, es utilizado por la mujer para hablar de su marido; también se ocupa para decir que una persona es originaria (*mengú*) de alguna parte. Los otomíes, como tantas otras sociedades rurales, se organizan socialmente a partir de este núcleo elemental, que vendría siendo lo que entendemos como el grupo o la unidad doméstica, reconocida por ellos como *ar mengú*, para designar al núcleo que comparte una casa, una cocina, una economía doméstica y una unidad reproductiva familiar (Utrilla y Prieto, 2003:163 y 187).

trata de la realización de trabajos intensivos, como el colado de losas, la colocación de techumbres o el

arreglo de una cerca, en los que se acostumbra convocar a los parientes más próximos y vecinos con los

que existe una relación más cercana. y estas mismas relaciones se involucran cuando se trata de apoyar a

un familiar que se propone salir a buscar suerte en la ciudad.

Entonces, podemos afirmar que la organización de las parentelas patrilineales, *ya meni*, ha sido un factor

importante en la movilidad de los trabajadores y de su grupo doméstico (*ar mengú*) *;* ya sea a partir de

salidas temporales, haciendo posible encargar a la familia o a los niños con los parientes más próximos, o

bien si se trata de la salida prolongada del grupo doméstico, lo que hace necesario que alguien se encargue

de la casa y de la tierra que se tiene en la comunidad, así como buscar apoyo y solidaridad en el lugar al

que se traslada la familia.

El mantenimiento de estos vínculos de pertenencia y reciprocidad permite que puedan desarrollarse

estas experiencias migratorias, sin que esto debilite al grupo parental; por el contrario, la presencia de

familias de paisanos en otras localidades se concibe como un crecimiento y expansión de la comunidad,

como puede observarse en las palabras de alguno de nuestros entrevistados: *“con los migrantes, ya hemos*

ganado mucho territorio, la comunidad ha crecido mucho, ya llega hasta Tijuana...cómo ve usted” (Entrevista

con habitante de barrio Centro, Santiago Mexquititlán, 2004)

La importancia y el peso económico que puede llegar a tener la migración dentro de cada familia, dependen

en buena medida de la posesión de tierras de cultivo, de sus dimensiones y su productividad. Podemos

observar que, cuando los grupos familiares tienen tierras para cultivar, sobre todo si éstas cuentan con

riego, la incidencia del trabajo migrante es menor. Pero dada la extrema fragmentación de las parcelas,

como resultado del crecimiento de las familias, el empobrecimiento de los suelos, el encarecimiento de

los insumos para el cultivo y los constantes altibajos en los precios de los productos del campo, podemos

comprender la creciente salida de familias en busca de opciones para ganarse la vida.

La migración de los grupos domésticos se organiza generalmente de la siguiente forma: Sale la pareja,

con los hijos que todavía son amamantados y los que no llegan a la edad escolar. Los que están en la

primaria, suelen quedarse en casa, con sus hermanas mayores, abuelos o tíos. Dentro de la familia extensa

o bien dentro del grupo parental (*ya meni*), debe haber alguien que se quede a cuidar los bienes familiares:

tierra, casas y animales. Hasta ahora, se quedan principalmente las mujeres y los ancianos. Suele suceder

también que alguno de los hermanos se quede en la comunidad por decisión propia, cuidando de los

bienes familiares. Antes se quedaba el menor, a quien incluso en las reglas de herencia le correspondía

ser el heredero de la casa paterna, pero ahora a los muchachos les resulta más atractivo trabajar en las

ciudades, como nos comentaba un ejidatario de barrio Sexto: *"ya ahora a los jóvenes no les gusta el trabajo*

en la tierra... desde chiquitos ya han andado mucho en las calles trabajando, ya se acostumbran a otra

vida" (Entrevista con habitante de barrio Sexto, Santiago Mexquititlán, 2004).Mantener los bienes de la

parentela es fundamental; alguien tiene que cumplir también con las obligaciones comunitarias, como

los cargos religiosos, las faenas o las cooperaciones. Los migrantes tratan de seguir cumpliendo con sus

obligaciones civiles y religiosas, lo que les permite mantenerse como parte de la

comunidad, aunque la

ausencia pueda prolongarse.

Cuando el padre encuentra una fuente de empleo en la ciudad, eso le permite traer a los demás miembros

de la familia, *ar mengú*. En algunos casos, las mamás salen en busca de trabajo, algunas logran encontrarlo

en casas como empleadas domésticas, pero suelen ser muy pocas, puesto que, además de la barrera

del idioma, en Santiago no es bien visto ese tipo de trabajo; así que las mujeres prefieren salir a vender

dulces, chicles o artesanías diversas (sobre todo muñecas o servilletas bordadas) en las plazas y calles

del Centro Histórico. Mientras andan por la calle, las mujeres bordan servilletas, blusas o morrales, ya sea







142 **143**

para la venta, para el uso doméstico, o para el altar que tienen encargado en la iglesia del pueblo. Para las

familias que no tienen tierra para sembrar, la migración familiar se vuelve una opción natural, “*Para que*

me quedaba si ya no tenía tierra” (Petra Pérez Flores) .

Los niños son parte importante en el esquema económico otomí. A temprana edad, se vuelven proveedores

de la familia, integrándose en las actividades económicas que ofrece la ciudad. Algunos de ellos aprenden

a viajar solos, principalmente en época de vacaciones escolares, en esas temporadas se incrementa

considerablemente la migración a la ciudad por parte de los niños y jóvenes indígenas.

Como ya lo hemos hecho notar, existe un gran número de personas provenientes de Santiago Mexquititlán

que se dedica al trabajo en calle, desempeñando actividades como limpia parabrisas y venta de dulces,

chicles o periódico, principalmente; otros ofertan artículos de temporada (gorros de Santa Clós, banderitas,

calabazas, calaveras, llaveros, etc.).

La familia extensa es importante en las estrategias de movilidad, asentamiento, sobrevivencia e interacción

social de la población migrante en la ciudad, así como para la vinculación con acciones institucionales y

la participación en programas de gobierno. Es común que exista comunicación entre las parentelas para

la obtención de algún servicio gratuito, como es el caso de los centros de día. Los migrantes tratan de

vivir cerca de la familia y de los paisanos, o mantenerse lo más cerca posible. Es frecuente observar cómo

pueden rentar alguna casa entre varios hermanos o familiares, o bien ocupar cuartos adyacentes en la

misma vecindad, configurando familias extensas en que confluyen hasta tres generaciones: abuelos, hijos

y nietos. Esto les permite compartir gastos, como el agua, la luz y la renta.

Redes comunitarias, e itinerarios laborales y culturales de los santiagueros

El desarrollo de una larga trayectoria de experiencias migratorias en las últimas cinco décadas ha

permitido a los santiagueros perfeccionar lo que hemos llamado sus ‘rutas de itinerancia’, a lo largo de

las cuales han ido formando fuertes lazos de comunicación y ayuda mutua estructuradas por los grupos

parentales. Tomando como ejemplo una familia de barrio Centro, trataremos de identificar la manera

como se han establecido las rutas migratorias de un grupo parental.

La experiencia migratoria de esta familia se inició en los años 1960’s, con la salida del jefe de la parentela.

él comenzó a salir a la ciudad de México, ocupándose allá en la albañilería o arreglando sillas de mimbre

o bejuco, oficio que aprendió en un curso de capacitación que les dieron en la comunidad. Se dirigió a

México, porque allá tenía algunos parientes que llevaban más tiempo trabajando y conocían un poco

por allá. Así empezó a familiarizarse con la vida y los movimientos en las ciudades. Probó primero en el

Distrito Federal y después decidió dirigirse también a San juan del Río y a

Querétaro. Luego se dio cuenta

que si se iba con su mujer, que tenía que llevarse a los más chiquitos, y con alguno de los hijos mayorcitos,

podían acompañarse y todos buscar alguna ocupación, y así lo que no consiguiera uno lo conseguía el otro.

Fue así que empezaron a salir como familia, y se fueron acostumbrando a la ciudad.

Al principio trabajaban unos meses en la ciudad, juntaban dinero y regresaban a la comunidad para

atender sus tierras, ver al resto de la familia y cumplir sus obligaciones con el pueblo. Poco a poco las

estancias fuera de la comunidad se fueron alargando, a medida que los hijos crecían y se independizaban,

así que pudieron buscar otras ciudades para trasladarse. De esta manera llegaron a San Luís Potosí,

donde algunos paisanos ya habían incursionado, instalándose ahí para vender dulces y artesanías. En

estos desplazamientos, el tren había sido su principal medio de transporte, pues aunque lento resulta más

barato y siempre pasa por los mismos lugares.

Luego que estuvieron otra temporada en San Luis Potosí, regresaron a la comunidad y después, también

en el tren, se fueron a Guadalajara; allá todavía no llegaba mucha gente del pueblo, y ellos se dedicaron

al comercio ambulante. En otras salidas llegaron a Monterrey, ciudad que según algunos conocidos tenía

muchas posibilidades.

En la actualidad, varios integrantes de la parentela están establecidos en las ciudades que van por las rutas

de Guadalajara o de Monterrey, en tanto que algunos se quedan en la comunidad, para cuidar de la casa, las

tierras y los animales, así como para trabajar en la elaboración de productos que puedan salir a vender a lo

largo de aquellas rutas, con lo que obtienen algún ingreso y pueden visitar a sus parientes que viven lejos.

Con el paso del tiempo han ido diversificando sus productos; además de las tradicionales muñequitas

y servilletas bordadas, elaboran artículos de temporada, como gorritos de Santa Clós, o simplemente

compran dulces para vender en la calle, actividad que suele combinarse con la limosna callejera para

completar el ingreso diario.

Con el transcurso de los años, las familias otomíes se han ido adaptando al trabajo y al medio urbano, y

se han apropiado de espacios de ocupación: cruceros, calles, esquinas; que son cuidados celosamente

por los santiagueros que han permanecido por períodos más largos en las ciudades en que han formado

sus enclaves. De acuerdo con los estudios de Farfán (2004), los santiagueros en Monterrey han creado

verdaderos feudos territoriales, en los que no permiten que trabajen personas ajenas a su pueblo.

Esta curiosa inquietud por buscar nuevos destinos migratorios no cesa. Siempre hay alguien de la parentela

que se aventura a lugares nuevos, generando una experiencia que se comparte y abriendo perspectivas

para los demás, que se mantienen al tanto de lo que sucede con sus paisanos en el exterior. Como nos

comentaba el delegado municipal de Santiago: *“si hay un problema en Monterrey, yo me entero a los dos*

días, y la noticia de una buena plaza de trabajo se sabe pronto” .

En 2004 las rutas migratorias exploradas por el grupo familiar extenso del que hemos venido hablando

llegaban hasta Mazatlán y La Paz, Baja California. Nos cuenta el jefe de la parentela que, cuando intentó

por primera vez llegar a Mazatlán, porque le habían comentado que era una buena plaza, tardó un poco en

decidirse, porque no conocía a nadie por allá, pero después que pudo establecer un contacto y conseguir

prestado para llegar allá, se aventuró y pudo establecer un nuevo punto de trabajo y de avanzada, a partir

del cual llego en el trasbordador hasta La Paz. A partir de estas incursiones, los santiagueros han ido

configurando no solo sus rutas migratorias, sino también comerciales, a través de las cuales circulan los

productos artesanales de la comunidad.

Con estos circuitos migratorios, los santiagueros hacen crecer el horizonte territorial de la comunidad,

que ahora se extiende a los asentamientos enclavados en diversas ciudades del centro y norte de México.

La economía de Santiago se sustenta, en buena medida, en el ingreso de los migrantes, estableciéndose

una simbiosis entre los que se quedan y los de fuera, mediante la cual cada quien colabora y pone de su

parte para asegurar la reproducción del grupo doméstico, de la parentela y de la comunidad.

Aunque lejos del pueblo, la comunidad se mantiene identificada a través de diversos vínculos sociales y

simbólicos. Como lo han mostrado Farfán (2012) y Martínez Casas (2007), la identidad y la interacción

entre los santiagueros en el exterior se mantienen a través de las fiestas y las obligaciones rituales, así

como la cooperación monetaria para distintos proyectos familiares y comunitarios. Nuevas generaciones

están naciendo fuera de la tierra de sus padres, lejos de su terruño simbólico; sin embargo, las familias se

esfuerzan por mantener vínculos y regresan ocasionalmente al pueblo para bautizar o para registrar a sus

hijos, si esto es posible. Se ha dado el caso de paisanos que acuden a Santiago a resolver algún problema o

diferencia ante la autoridad municipal de la comunidad, y no la de los lugares en que ahora radican.

Los ñöñhö de Sombrerete en el semidesierto queretano25

La comunidad de Sombrerete se ubica en el municipio de Cadereyta de Montes, al noreste de la ciudad

de Querétaro, a una distancia aproximada de 80 km en línea recta. Desde el punto de vista de las regiones

geoeconómicas del estado, forma parte del semidesierto queretano, y desde el punto de vista étnico e

histórico, se articula a la región cultural que hemos denominado otomí chichimeca26.

En esta microrregión el clima es seco y el terreno accidentado, debido a factores ambientales, como la

baja precipitación anual, los suelos de escasa profundidad y los fuertes vientos, en el paisaje agreste del

Sombrerete la agricultura es una actividad que apenas ayuda para el autoconsumo, siendo el maíz, la

calabaza y el frijol criollo los principales cultivos.

Para los habitantes del lugar, la principal actividad económica local es la extracción de mármol, que se

organiza mediante cooperativas integradas por gente de la comunidad. La forma de extracción, los medios

instrumentales que poseen para ello y las relaciones estructurales con la sociedad regional no han

posibilitado que la explotación de este recurso sea suficiente para mantener a la población con un empleo

bien remunerado, con seguridad laboral y en general que otorgue beneficios a la población de la comunidad,

más allá de la mala condición laboral en la que viven los trabajadores de estos bancos de mármol. El material

que la comunidad ofrece en bruto, es utilizado principalmente para extraer el calcio o caolín, o es procesado

por otros para elementos ornamentales; de manera que son los intermediarios quienes obtienen las

ganancias más significativas al transformar la materia prima en producto para el consumo final.

En estas condiciones, la mayor fuente de trabajo está en el trabajo migrante, en ciudades no muy lejanas,

como Querétaro, México, San juan del Río, e incluso Cadereyta o Ezequiel Montes; en fechas más recientes,

algunos han empezado a incursionar a los Estados Unidos. El nivel educativo está incursionando

recientemente, tanto en hombres como en mujeres, en los niveles medio superior y superior, sin embargo,

es la mayoría de la población que tiene en promedio una escolaridad de nivel básico. Sombrerete

constituye una de las microrregiones en que podemos situar a la población que en dicho municipio se

autoadscribe como indígena, otomí, ñöñhö o *‘tomitera’*. Entre los elementos culturales a los que la gente

alude para explicar su condición indígena, mencionan la celebración de sus fiestas tradicionales, como el

Carnaval, el uso de la lengua otomí, al menos entre las personas mayores, la memoria de sus ancestros

otomíes y chichimecas, la presencia de sus capillas oratorio, así como un

conjunto de saberes y prácticas

que los relacionan con el territorio a partir de una memoria étnica, como es la recolección, la herbolaria

y el cultivo de la milpa de temporal. Algunos habitantes consideran que, siendo importante, la lengua

no es indispensable para asumirse indígenas, pues entienden que debido a una serie de agresiones y

desventajas, sus padres o abuelos dejaron de trasmitir su lengua a los menores, tratando de librarlos de la

discriminación ejercida por las autoridades y la sociedad mestiza.

La lengua otomí como base cultural de identidad étnica sigue siendo importante, no obstante el grado

avanzado de desplazamiento lingüístico que han protagonizado las generaciones jóvenes. ya desde el

año 2005, Enrique Ferro documentó la pérdida de los elementos diacríticos tradicionales de los grupos

étnicos de México como es la lengua, la vestimenta, las formas constructivas tradicionales, resultando

que la mayoría de los habitantes menores de 30 años tienen por lengua materna el español y se ha

innovado en las formas constructivas de la vivienda, adoptando elementos culturales de la *“sociedad*

25 Los datos etnográficos que a continuación se muestran son resultado del trabajo de campo realizado por Antonieta González Amaro; para profundizar en ellos, consultar González Amaro (2012a y 2012b).

26 Para conocer las características de esta región cultural, consultar: Prieto y Utrilla (2006).

mestiza” debido al intenso contacto con el espacio (social y físico) mestizo, y principalmente urbano.

Pese a ello, aún quedan remanentes de *“la cultura otomí”* que la población de Sombrerete recuerda y

practica con emotividad al ser *“la raíz”* de donde provienen y al tener el testimonio vivo de aquello que fue

y sigue siendo su raíz. Incluso, la población adulta sigue participando de aquella estrategia lingüística de

protección hacia los *“no otomíes”* como lo menciona Ferro;

“Quienes aún la hablan suelen usarla para no ser entendido por los mestizos como de los mismos

habitantes. Los más jóvenes y los niños no lo hablan aun cuando en la primaria se imparte la clase de

lengua. Los viejos y algunos adultos si la utilizan. Aquel que habla la lengua es llamado por los habitantes

con el término de tomitero” (ferro, 2005: 60).

Poco a poco, en la comunidad de Sombrerete los *‘tomiteros’* (como se le llama a los hablantes de otomí o

ñhöñhö) se van reduciendo en número, frente al uso extendido del español como la lengua en la que se

desarrolla, en su mayoría, la vida social de la comunidad. Exploraremos entonces, cómo la comunidad

y sus habitantes experimentan en la actualidad la condición étnica que les fue heredada y cómo ha sido

cuestionada y reinterpretada al momento de cruzar los límites territoriales y culturales en busca de la

pervivencia familiar y comunitaria.

En las estancias de campo en la comunidad, observamos diversas situaciones relacionadas con la salida

de los hombres del ámbito comunitario para ir a trabajar a la ciudad, manifestándose en el interior de los

núcleos domésticos mecanismos de ajuste para la reorganización de roles, tareas, responsabilidades y

redes de reciprocidad, tanto en el núcleo familiar, como entre la parentela, los vecinos y el pueblo.

Sin ostentar rasgos visibles de su condición étnica, –como la lengua, el atuendo o la venta de

artesanías–, los *‘sombrereteros’* han incursionado en el mundo urbano mediante un conjunto de

conocimientos y prácticas que matizan y vuelven sutil su condición indígena. En la vida pública,

frente a los otros, asumen que su origen territorial e identitario no los hace distintos y se manejan

como cualquier mestizo; sin embargo en el ámbito privado manejan dinámicas propias de su origen,

a las que recurren para resolver sus dilemas culturales. Es en estos espacios privados de interacción

donde se establece la *“negociación de significados valores y formas simbólicas, incluyendo tanto las*

culturas del lugar anterior como las del nuevo, a la vez que la experiencia intensa de la discontinuidad

y la ruptura vivida por los migrantes” (Martínez Casas, 2007:40).

Entendemos que en el mundo contemporáneo, en que el cruce de caminos intensifica el intercambio y la reconfiguración de las identidades, la etnicidad genera formas emergentes de resolver el (des) encuentro con el otro. Hay que observar entonces cómo la migración empuja a la resignificación de la cultura y de la identidad propia frente a los otros. Para el caso de los ñöñhö de Sombrerete, el hecho de no hablar la lengua otomí no los excluye de ser y ‘sentirse’ como tales, sobre todo cuando esa identidad les permite fortalecer sus vínculos comunitarios y encontrar una memoria y un sentido de pertenencia, en un ambiente urbano en que llega a pesar el anonimato, la indiferenciación y la descaracterización.

Dinámicas migratorias

En la trayectoria de la experiencia migratoria de la comunidad de Sombrerete, las formas, destinos, retornos y vicisitudes han cambiado, siendo que el impulso o auge migratorio para los habitantes fue

en a mediados del siglo veinte, al incursionar en la ciudad más prometedora, en ese entonces, por su crecimiento acelerado y la gran oportunidad de empleo, la ciudad de México.

En ésta, la mayoría de los migrantes de sombrerete adquirieron su experiencia migratoria y fue a partir de

este lugar, que comenzaron a conformar su corpus de conocimiento y su entramado de relaciones sociales

que permitirían continuar con esta práctica sin que ello supusiera una ruptura en la continuidad comunitaria.

El siguiente testimonio ilustra de cierta forma el choque cultural y laboral que un migrante experimentó

al llegar por primera vez a la ciudad de México, momento que marcaría su vida puesto que le permitió

desenvolverse en el ámbito de la construcción hasta la actualidad y también nos ilustra sobre las

condiciones en que esta actividad incipiente se fue desarrollando, puesto que nuestro migrante, a sus doce

años de edad, formó parte de las primeras oleadas migratorias en los años 70 del siglo pasado:

“No me sentía bien, decía yo; creo que es mejor el estudio que estar aquí, que estar sufriendo hambre, frio,

sed, estaba rentando un cuartito ahí ‘tabamos todo, no ps es que no te adaptas, pero ps como ya no haber

ps que queda… y al final de cuentas nosotros hacíamos de comer…Llegue a trabajar en una obra, pa ganar

triste 24 pesos a la semana, eran friegas, luego no podía ni un bote, ni nada… no ps me echaban carrilla los

otros y me llenaban el bote y no podía, ahí lo aventaba a la chingada, y les decía; no no puedo déjame la

pinche pala y oritas me la echo, no ps la pala es diferente pero si se cansa uno, pero cargando le bote todo el

día noo… estaba arrepentido”. (Mario Matías, 43 años, 2011)

De ésta forma, el oficio de albañil comenzó a ser explorado por los migrantes hombres y la ciudad de México

se convirtió en el trampolín que los habitantes de Sombrerete, tanto hombres como posteriormente mujeres,

tuvieron para comenzar a construir saberes y prácticas que hoy en día resultan familiares a las generaciones

jóvenes, pero en un comienzo, no fue tan fácil dejar el pastoreo de chivos o borregas y tomar la pala para

hacer mezcla, cargar tabiques, cortar varilla, cuidar una obra, ser almacenista, ser encargado de obra o ser

contratista. Don esteban, que en ese entonces tenía dieciséis años, nos ayuda con su narrativa a imaginar este

giro justo en el momento en que los habitantes de la comunidad descubrieron esta fuente de empleo:

"Estaba yo en México… me fui yo a trabajar a los dieciséis años me fui pa México, a trabajar, la necesidad

nos hizo salir, estábamos trabajando en unas minas, pero ahí nos estábamos matando… tons nos fuimos,

en el año cuarenta y cinco, no staba escaso el trabajo… y que piedras y tenía que echarle uno al carro, desos

carros deee… de maroma, o de volteo que le dicen, y esos carros y stá bien alto, y uno que no le conoce a la

movida de la piedra… unas piedrotas y todo echarlo así arriba… nooo ps es un cansancio y luego no saber…

entonces estéee no ps yo, noo todavía me faltaba valor y luego no haber ni trabajo acá, nos llevaron la

segunda semana allá con los albañiles acá haciendo casas así como estas"

(Esteban Luna, 84 años, 2011)

Así, el antecedente migratorio de la mayoría de los habitantes de la comunidad es la ciudad de México,

misma que ha sido importante no sólo en términos económicos que supone una fuente de empleo, sino

también es importante en la medida en que se fueron generando relaciones de compadrazgo, y poco a

poco fueron estableciéndose en dicha ciudad, esto permitió que generaciones posteriores pudieran

migrar a dicha ciudad en condiciones mejores. De ello resulta que en fechas religiosas importantes, los

compadres o familiares que quedaron a residir en la capital, asistan a la comunidad para participar en los

rituales llevando imágenes o siendo padrinos de alguna.

Hay una particularidad en la dinámica migratoria de los habitantes de Sombrerete, ésta radica en que

es muy común que varios integrantes de un núcleo familiar busquen oportunidades de empleo fuera de

la comunidad con cierta independencia, es decir, un jefe de familia no acostumbra a viajar de un lugar

a otro junto con su familia nuclear, la constante es que lo haga solo o en grupos de dos o tres y éstos no

necesariamente son integrantes de su familia nuclear sino que pueden ser de la familia extensa o bien

con vecinos.

Esto es interesante puesto que es recurrente que los varones de una familia y las mujeres de la misma

estén trabajando en la misma ciudad y no estar acompañados durante la estancia. Dado que el destino

más común en la actualidad es la ciudad de Santiago de Querétaro, las estancias no se prolongan por más

de cinco días y medio. Por ello, los sábados por la tarde en la entrada de la comunidad se puede observar

el desfile de trabajadores citadinos que regresan a sus hogares semana con semana, y los lunes antes de

que el día se aclare, ya hay hombres y mujeres esperando puntualmente a que los recoja el transporte y

emprender el camino a la ciudad.

“Porque chamba es chamba… pero así haz de cuenta que (en México trabajaba con personas) de

Guanajuato, de San Luis, de Puebla, de Toluca, de todo, pero de acá del rancho no, nunca me gusto

trabajar con mi paisanada, siempre andaba yo solo. Muchos me decía; oyes Matías y ¿Tú que ningún

familiar?, no ps así estoy bien, y así así me la pasé… A mí casi siempre me ha gustado estar solo, no en

flota, aquí en el centro (Querétaro) estuve como dos años en un albergue, estaba yo trabajando en santa

Rosa jáuregui estaba rentando con mi cuñada pero tuve problemas y una amiga que conocí me invitó

al albergue, pagaba como diez pesos diario (risas). En ese entonces trabajaba en Santa Rosa pero me

salí, por que como ya eran casas terminadas ya no nos dejaban ahí quedarnos y ya me fui al albergue, de

hecho estoy archivado ahí". (Mario Matías, 43 años, 2011)

En la comunidad, pudimos documentar la dinámica de un grupo de migrantes varones que llaman

la atención por ser una colectividad que, contrario a la mayoría de migrantes, comparte la experiencia

migratoria en la ciudad de Querétaro. éste grupo de migrantes de Sombrerete con el que tuvimos contacto

en la ciudad de Querétaro, suele ocupar una casa rentada en la colonia 'Lomas de Casa Blanca', que se

localiza al sur de la ciudad, ésta renta la pagan entre todos los trabajadores que se encuentren en ella. El

número de ocupantes puede variar de una semana a la otra, de acuerdo con la demanda de trabajo, pero

habitualmente se concentran ahí unas veinte personas, todos hombres.

Es importante observar que esta veintena de hombres ha constituido en su convivencia doméstica y

laboral todo un sistema normativo, relacionado con las responsabilidades y derechos que tiene cada uno

de ellos por formar parte de la colectividad, constituida por parientes y vecinos del pueblo.

La mayoría de ellos había tenido experiencias migratorias previas en la Ciudad de México. Eso significa

que, para aquellos que tienen más de 30 años de edad, su historia migrante comenzó allá y cubre

prácticamente la mitad de su vida. Es el caso de los hermanos Héctor y Moisés, quienes desde su juventud

trabajaron en el DF. Ellos comentan que su padre fue quien los llevó a trabajar, y con él aprendieron la

albañilería. Pero desde hace unos diez años, don Héctor comenzó a trabajar en Querétaro, por invitación de

un arquitecto que conoció en la ciudad de México, fue así que, con su hermano Moisés y su padre Anacleto,

se incorporaron al trabajo en Querétaro, ahora como colocadores de mármol en las zonas residenciales

más acomodadas de la ciudad.

Es en función de la demanda de fuerza de trabajo en el ramo de la construcción, sobre todo en la vivienda

residencial, que los sombrereteros vienen por temporadas a laborar a Santiago de Querétaro. Sin embargo,

la migración a la Ciudad de México continúa, aunque con menor intensidad. Ello debido a que siguen

manteniendo vínculos de parentesco y compadrazgo con los *'sombrereteros'*, de modo que, en temporada

vacacional, muchos jóvenes de la comunidad visitan la Ciudad de México, ya sea para trabajar, o solo para

estar con sus familiares disfrutando de la temporada y conociendo la ciudad.

El caso de los hermanos Héctor y Moisés es representativo del flujo migratorio a

la ciudad de Querétaro;

podemos afirmar que estos hermanos han establecido una red para invitar y contratar paisanos de

Sombrerete en el trabajo de colocación de piezas de mármol. Sin embargo, ellos no son los únicos medios

o fuentes de empleo externo a la comunidad, pues hay personas que salen a buscar empleo directamente

en las obras y ahí generan otros contactos o redes, ocupándose por lo general como albañiles o ‘chalanes’.

Caso aparte es el de las mujeres que migran a la ciudad de Querétaro, las que a través de redes de

paisanas o conocidas, consiguen empleo, sobre todo en el servicio doméstico. ésta movilidad laboral por

periodos semanales, presenta dinámicas muy semejantes a las de los hombres en la construcción. Las

señoras mayores de treinta años han trabajado en la ciudad de México, siendo ésta su primera experiencia

migratoria. Algunas de ellas siguen viajando a dicha ciudad27, aunque la mayoría de las entrevistadas que

salen de la comunidad con fines laborales lo hacen a la ciudad de Querétaro, particularmente a zonas

residenciales como juriquilla, jurica, el Campanario, el Campestre, el Centro Histórico, el Pueblito y otras.

Hay que hacer notar que, el trabajo en la construcción suele depender de dos factores inmediatos; por un

lado, de la gestión y la capacidad de don Héctor para incorporar a los paisanos en las obras; y por otro, de la

demanda generada en el sector de la construcción. Ello debido a que hay temporadas bajas, en que sólo tiene

dos o tres obras pequeñas, en las que ocupa tan solo entre cinco y quince trabajadores; pero hay también

temporadas altas, en que tiene que reclutar el doble o el triple. Un ejemplo relevante fue la construcción

del Centro de Congresos, al sur de la ciudad, proyecto en que don Héctor fue contratado como maestro de

obras y tuvo que ocupar entre cuarenta y cincuenta trabajadores, la mayor parte del Sombrerete, todos los

cuales vivían en la misma casa. La obra fue tan intensa que muchos de ellos tardaban hasta quince días o

tres semanas en regresar a la comunidad, a fin de cubrir las jornadas extraordinarias de trabajo.

Redes comunitarias

Las redes comunitarias tradicionales, habilitadas para la búsqueda de empleo en general, y en particular

en la ciudad de Querétaro, resultan fundamentales para el éxito de la experiencia migratoria. Algunos

testimonios dan cuenta de cómo la reciprocidad es un componente básico para conseguir trabajo, y

consiste en que, si alguna persona encuentra un trabajo, éste a su vez *'invita'* [28] o ayuda a conseguir trabajo

a otro pariente o paisano. De modo que cuando una persona consigue trabajo, siente la obligación moral

de ayudar a otros a conseguirlo, sobre todo si se trata de un familiar (Ver genelogías en Anexo I).

En el caso de los colocadores de mármol, ellos se *‘invitan’* o se consiguen trabajo mutuamente, dependiendo

de la demanda, y esto propicia un continuo movimiento de trabajadores y un ejercicio dinámico de estas

27 Tal vez esto ya no se considere propiamente migración, concebida como cambio de residencia, puesto que muchas personas originarias de la comunidad tienen residencia en la ciudad de México, de modo que algunos habitantes de la comunidad que van de visita a la *ciudad* de México tienen a donde llegar. Hemos documentado casos en que algunas personas pasan algún tiempo viviendo en la ciudad de México (más de un año), regresan a la comunidad para una estancia prolongada y vuelven a regresar.

28 Entrecomillado, al ser la expresión que los mismos migrantes utilizan para describir esta dinámica, y que refleja muy bien el sentido de

‘compartir’ y ‘descentralizar’ la fuente de ingresos.

redes. A partir de este ciclo del *‘don laboral’* (invitación-contratación-invitación), es como se incorporan

nuevos paisanos al trabajo migrante, lo que solamente aplica para los colocadores de mármol, sino para

todos los que consiguen empleo en la ciudad.

En el trabajo de los colocadores de mármol, existe una regla que orienta estas redes de reciprocidad,

que consiste en que, si la demanda de trabajo es poca, don Héctor, en su calidad de contratista, habrá de

privilegiar a su familia: hermanos, primos o cuñados, antes que a otros paisanos; en segundo lugar se

considera a los trabajadores más antiguos, lo que da muestra de la valorización

de la experiencia laboral

y la confianza construida a lo largo del tiempo; al final se incorpora los jóvenes que tienen poca o nula

experiencia en el oficio y que no son parientes del contratista. Esto se manifiesta cuando don Héctor

explica que el modo en que consigue las obras es *'por recomendación'*, *"quedan contentos con nuestro*

trabajo y así nos recomiendan" . Así, don Héctor cuenta con personas expertas y de confianza, que puede

dejar como *'encargados'* en cada obra, dedicándose a supervisar los trabajos y proveer el material para sus

trabajadores, por lo que le queda tiempo para hacer nuevos contratos y presupuestos. Estas actividades

del contratista implican que su jornada laboral sea de recorrer la ciudad ya que al día supervisa todas las

obras en las que trabaja y casualmente estas obras son las zonas residenciales alrededor y en las afueras

de la ciudad, esta perspectiva extensa que Don Héctor tiene sobre la ciudad y las zonas residenciales

contribuye a formar su experiencia migratoria y a relacionar situaciones como poder económico-

discriminación, en el sentido de que reconoce que tanto en estas zonas como en la comunidad de origen la

riqueza económica no se distribuye equitativamente y existe cierta discriminación por lo cual él procura

ser *'buena gente'* con sus trabajadores y esto da pauta a ciertas comodidades o prestaciones a los mismos.

Es así que don Héctor genera sus redes a partir del resultado del trabajo y, con el apoyo de su hermano

y de su padre, pone en marcha las obras. él las supervisa y acomoda a los trabajadores, de modo que

siempre hay un trabajador experto junto a uno nuevo, así que los jóvenes van aprendiendo a hacer el

trabajo como ayudantes, y los más antiguos se encargan de los detalles y de transmitir la experiencia. Don

Héctor revisa el avance de las obras, fortaleciendo el vínculo con los arquitectos e ingenieros, quienes lo

recomiendan, según él nos lo expresa con orgullo: *“por ser muy buenos en lo que hacemos”* . Es así que se

fortalecen las redes sociales entre los migrantes y con los contratistas, lo que ha hecho posible que se haya

mantenido con trabajo constante a un promedio de veinte personas por espacio de ocho años.

Por último, hay que señalar que cuando la temporada de trabajo es alta, y se requieren muchos

trabajadores, don Héctor y Moisés se encargan de ir a buscar a las personas que cumplan con los criterios

de confianza y experiencia que necesitan. Pero también atienden la recomendación, es decir, buscan a

otros trabajadores por medio de los que ya tienen. Varios migrantes comentan que, cuando no tienen

trabajo, van a pedirle a don Héctor, y dependiendo de la demanda, él les dice si se presentan o no. En ese

sentido, es claro también que don Héctor representa una fuente estable de

empleo, así es reconocido

en la comunidad como alguien que constantemente requiere fuerza de trabajo. Cuando esto no sucede,

no se agotan las posibilidades de conseguir empleo fuera de la comunidad ya que las redes sociales son

esquiparables a la red entretejida de parentela en la comunidad y en la ciudad, de ahí que don Héctor no

ejerce alguna clase de monopolio laboral.

Si observamos estas relaciones tan sólo en la perspectiva económica y del empleo, podríamos pensar que

la red que establecen los sombrereteros es igual a cualquier otra red laboral en cualquier lugar. Pero lo

interesante de esta red es que sirve también para fijar el tejido social en la comunidad de pertenencia, pues

quienes trabajan en Querétaro se mantienen vinculados con las celebraciones étnicas más importantes,

como puede ser el carnaval o la fiesta patronal. Esto lo apreciamos en el caso de don Severo, uno de los

maestros con mayor experiencia en la actividad migrante y que a su vez funge como el *Xitá*, uno de los

personajes más importantes en el ritual del carnaval. Cuando llegan los festejos y hay que seguir laborando

en la obra, los empleados jóvenes realizan las tareas que le corresponden a don Layón, para que este no

descuide su obligación ritual, que es valorada por el conjunto de la comunidad,

sin que por otra parte su

economía y su trabajo se vean afectados por el ejercicio de su encargo.

En el caso de la participación en cargos religiosos y rituales, los migrantes están obligados a dejar en el

pueblo a un pariente que en su ausencia se ocupe, en su representación, de las obligaciones y actividades

que el cargo implica. Hay casos de personas que ocupan un cargo y se han ido a los Estados Unidos,

de modo que no están en condiciones de regresar a la comunidad para ocuparse personalmente del

compromiso, por lo que se ven obligados a nombrar a algún familiar para desempeñarlo, si no quieren

perder sus derechos y reconocimiento como miembro de la comunidad.

La casa donde los sombrereteros se alojan está en una colonia popular que en las últimas décadas ha

destacado por su peligrosidad, dados sus índices de delincuencia, pandillerismo y narcomenudeo. Las

relaciones con el vecindario habitualmente son escasas y cautelosas; sin embargo, la curiosidad de los

migrantes jóvenes ha alertado en algunas ocasiones a los adultos migrantes sobre el consumo de alguna

droga o algún comportamiento que resulta inadecuado o no ético para el colectivo, como es el molestar a

los transeúntes sólo porque pasan por ciertos lugares en las calles de la colonia.

Pudimos documentar un caso en que un joven migrante fue sancionado por el grupo y principalmente

por don Héctor debido a que generó vínculos con *“los mariguanos”* y comenzó a adoptar sus prácticas,

resultado de ello fue mandado *“un tiempo”* a la comunidad quitándole el trabajo para que *“se calmara”* y

no generara un problema mayor, puesto que estaba en juego su desempeño laboral y su responsabilidad

como jefe de familia y como parte de la comunidad. Cuando don Héctor lo considero pertinente, le

devolvió el trabajo, condicionado a no sobrepasar los límites permitidos de ingesta de alcohol y a evitar

relacionarse con aquél grupo de jóvenes citadinos que día con día se encuentran en la calle reunidos.

Es a partir de estas situaciones emergentes que la ciudad genera procesos de resignificación de los esquemas

morales conocidos en la comunidad; lo que supone, en el ejemplo anterior, que se atendió en primera

instancia al colectivo fuera de Sombrerete, y progresivamente se le dio un peso contundente a familia en

la comunidad, reintegrándolo a ella, y separando de manera cuidadosa y pacífica al joven del grupo que

resultaba mala influencia, sin tener que implicar a su familia, ni dañar su imagen en la comunidad.

En otra ocasión, salió a relucir la confianza y las relaciones de parentesco entre el grupo ya que se suscitó

un robo de una herramienta dentro de la casa y don Héctor, líder del grupo, procedió a deliberar en

colectivo la situación, les dio el voto de confianza resultando que quien había

cometido el agravio había

sido un amigo de don Héctor, oriundo del Estado de México y que había defraudado la confianza del grupo.

También, se han suscitado incidentes en las residencias donde laboran cuando los dueños de las

propiedades los acusan de robo. En estas situaciones el grupo se muestra tranquilo ante la situación y en

apoyo a don Héctor quien tiene que sobrellevar estos casos y que no pone en duda a sus trabajadores sino

que juntos por medio de comentarios, chistes y bromas sobrellevan estas acusaciones que resultan ser

una muestra de discriminación por parte de los acusadores.

“Por la forma de vivir en los fraccionamientos hacen menos a los demás, pasan y no saludan a los

trabajadores, te ignoran, se sienten con el poder” (Miguel Martínez, 22 años, 2011).

“Luego en las casas, cuando uno llega a trabajar le ponen a uno los dueños billetes ahí a la vista, lo hacen a

propósito para ver si caemos, si somos de confianza” (jesús Luna, 25 años, 2011)

Con estos testimonios constatamos que las agresiones sutilies por parte de la sociedad mestiza citadina son sobrellevadas también colectivamente, vemos cómo el grupo logra observar estos *“modos urbanos”* de

comportamiento que son de mala educación en contraste con las formas de cordialidad y respeto que existen

en la comunidad de origen y son asociados con la riqueza o *“el poder”* que poseen las personas que los contratan,

y que son conscientes de una identidad/situación *“diferente”* cristalizada en la posición económica o de clase.

Sin embargo, este tipo de contrastes no es visto sólo como una desigualdad abismal de poder adquisitivo,

sino también, como un universo de aprendizaje hablando de esos saberes constructivos tradicionales que

son alimentados por su experiencia visual y práctica ejercida en aquellas casonas donde laboran. y que,

como buenos expertos en la construcción, se fascinan por estas formas, materiales, aspectos y modos

constructivos, se los apropian y los reinterpretan en sus mismos espacios domésticos. He aquí la resistencia

y dinamismo cultural del grupo de marmoleros provenientes de la comunidad indígena de Sombrerete.

Sistema económico de las familias migrantes

Respecto al sistema económico, varios integrantes del grupo de colocadores de mármol, mencionaron

que algunos de sus familiares laboran en Querétaro. La mayoría de los migrantes entrevistados que son

padres de familia, mencionaron ser los únicos que aportan económicamente al hogar; al contrario de los

jóvenes, que solo dan una parte de lo que ganan a sus padres, además que refieren tener algunos animales

y en temporada de siembra ayudar a su familia en las actividades del campo, o siembran su propia parcela.

Es común que las mujeres se empleen por temporadas en la ciudad de Querétaro, en función de gastos

fuertes que tienen que cubrir, tales como fiestas familiares o graduaciones escolares de los hijos, buscando

juntar dinero para cubrir dichos gastos. Aunque también es frecuente que las madres jóvenes asuman la

responsabilidad de aportar económicamente al hogar; en algunos casos, estas mujeres manifiestan que

debido a lo limitado del gasto que sus maridos proveen, ellas se ven en la necesidad de trabajar en el

servicio doméstico. También es común que las mujeres jóvenes deserten de los estudios para trabajar,

expresando que lo hacen por necesidad o por el gusto de obtener su propio dinero.

El sueldo diario de los colocadores de mármol asciende a 200 pesos y varía un poco entre los trabajadores

más antiguos y los nuevos; la estimación sobre el gasto mensual por familia es variable, en el Cuadro #19

se observa que el mínimo gasto declarado fue de 700 y el mayor de 4,000 pesos. En cuanto a los programas

de gobierno, dijeron ser beneficiarios del Seguro Popular, Oportunidades y Procampo; lo que implica que

en la programación de sus actividades tienen que estar pendientes de las gestiones, asambleas o cobros

que se deriven de su incorporación en dichos programas.

Así, mediante la combinación y el reparto de actividades aquí (en el pueblo) y allá (en la ciudad), entre los

diferentes miembros del grupo familiar, y su distribución en el tiempo, de acuerdo a los ciclos agrícolas

y las temporadas de trabajo en la ciudad, los habitantes de Sombrerete incorporan la migración como

una actividad importante y necesaria para las economías locales, principalmente en lo que respecta a la

circulación de dinero. Pero esta actividad tiene implicaciones estructurales en cuanto a la organización

social y el movimiento de las personas y las familias, atendiendo las contingencias que en un espacio u

otro puedan surgir para el mantenimiento de la estructura y la función de la familia y la comunidad.

Vale la pena reconocer que la mayoría de los migrantes consideran el salir de la comunidad como parte

del *'jale'*, de modo que para ellos la estancia en la ciudad no supone un cambio de residencia, pues *su* casa

está en el pueblo al que pertenecen. En frases como: *"Casi no me gusta la ciudad, me siento ahogado, soy*

muy de campo" "Mientras haya trabajo estaré por aquí, ya después me iré para allá" "No, porque está cerca

Cuadro 19. Paisanos de Sombrerete ocupados en la colocación de mármol, ciudad de Querétaro

Nombre	Edad	Localidad	Tiempo trabaja en Qro.	Trabajo en otro lugar	Familia en la ciudad	Escolaridad	Gasto familiar mensual
Nicolás Ramírez Reséndiz	19	La Laja	1 mes	México DF	Hermano en Qro.	Secundaria	-
Senovio Cruz Godiño	21	La Laja	4 años	Uruapan	Madre y hermana en Juriquilla, Qro	Secundaria	-
Efraín Reséndiz Ramírez	21	Sombrerete	6 años	SLP, Uruapan, Apatzingán, Celaya, SM Allende	Hermano en Qro. Hermana en DF	2ª Secundaria	4,000
Jesús Luna Hernández	25	Sombrerete	1.5 años	-	2 primos y tío en Qro. (contratistas)	Ingeniería (inconclusa)	1,500
Israel Martínez	25	La Laja	7 años	-	Su padre trabajó en DF	2ª Secundaria	-
Julio Hernández Martínez	29	Membrillo	6 años	-	-	Secundaria	3,000
Melitón Flores Martínez	31	Membrillo	12 años	-	-	5ª Primaria	1,500
Guillermo Romero	41	La Laja	8 años	25 años en México DF	Esposa e hija en Qro.	Primaria	-
Anacleto Cruz Matías	58	La Laja	7-8 años	México DF (30 años)	-	2ª Primaria	700-800

mi pueblo, y pa quedarme acá, p’s no” , los migrantes sombrereteros exponen su escasa identificación con la

ciudad y su anhelo de regresar al terruño. Lo interesante es que dichas frases provienen de jóvenes entre

los 18 y 25 años, con más de cuatro años en el trabajo de la construcción, que no ven como una separación

de su comunidad, sino como una actividad necesaria para seguir viviendo en ella.

En el caso de Sombrerete, podemos observar que la migración articula espacios morales en que la

comunidad se hace patente, en que se socializan valores y referencias propios de dos mundos, dos éticas

y estéticas, pero que los migrantes integran a su manera en su ir y venir semanal. En esta ciudad, que ha

construido en el imaginario social una mirada que observa las presencias indígenas visibles (de aquellos

colectivos que por su lengua, su atuendo o sus actividades económicas ostentan su identidad étnica),

desde un conjunto de estereotipos y modos asimétricos de comprensión, genera al mismo tiempo otra visión de inclusión/exclusión, sustentada más bien en la desigualdad social y la diferenciación clasista. En muchas ciudades de América Latina, tal como lo señala Cardoso de Oliveira, la desigualdad característica de las relaciones de indios y blancos no desapareció con la migración a la ciudad y tendió a transformarse en desigualdad de clase (2007: 215). Quizá por la cercanía espacial de la ciudad respecto de su comunidad, al igual que la cercanía cultural que los migrantes tienen frente a los demás trabajadores con quienes conviven, la urbe los mira como otros trabajadores que, pauperizados al igual que sus vecinos de Lomas de Casablanca, van y vienen, tratando de ganar el pan de cada día, trabajándolo aquí, en el desierto de la sociedad individualizada, y disfrutándolo allá, al lado del colectivo que les da pertenencia.

En ese sentido, hablar de la pertenencia de los marmoleros, es hablar de *"la tierra"* de *"la raíz"* que les otorga identidad como grupo incluso si la tierra a la que siempre retornan no les da ya lo suficiente como para no salir a trabajar fuera de la comunidad, ya que sigue siendo parte importante de la vida cotidiana familiar y que siempre es añorada mientras pasan los días en la ciudad. Como lo expresa un marmolero:

“Aquí hay trabajo pero allá está la familia, la tierra” (Guillermo Romero, 41 años, 2011)

Los nahuas en *Tlaxco* Querétaro[29]

Con más de un millón y medio de hablantes, el náhuatl representa la lengua originaria con mayor número

de portadores en nuestro país. Se trata también el grupo etnolingüístico con la distribución más extensa

en el país, pues podemos encontrar comunidades o pueblos nahuas de carácter tradicional en más de

catorce entidades federativas, en diez de las cuales cuentan con más de diez mil hablantes; además de que

existen hablantes de náhuatl en todos los estados de la República, y en todos ellos encontraremos más de

250 hablantes de la lengua de los antiguos mexicanos. Se trata también de un grupo lingüístico que desde

el México antiguo y el periodo virreinal, hasta la actualidad, ha protagonizado importantes corrientes

migratorias, dejando su huella por todo el territorio mexicano y allende las fronteras; sin embargo, en

la actualidad podemos reconocer en los estados de Veracruz, Guerrero y Puebla, aquellos que aportan el

mayor número de migrantes nahuas, bien sea a las ciudades mexicanas o a los Estados Unidos, llevando

su cargamento de símbolos, valores y conocimientos.

Como lo expresamos antes, hay pocos estudios que den cuenta de la presencia indígena en la metrópoli

queretana, y los que existen se concentran de manera predominante en los grupos ñäñho provenientes de

Santiago Mexquititlán o de San Ildefonso Tultepec, del municipio de Amealco. Podemos imaginar entonces

que la literatura etnográfica sobre la presencia nahua en la ciudad de Querétaro es aún más escasa. En un

reciente estudio sobre la presencia indígena en esta ciudad, coordinado por los antropólogos jaime Nieto

y Cathia Huerta (2010), ellos emprenden una descripción escenográfica de las presencias indígenas en

la urbe queretana, incluyendo a los nahuas, a quienes reconocen como exponentes de la segunda lengua

indígena con mayor número de hablantes en el municipio, con 200 registrados en el censo de 2000 y 654

en el conteo de 2005. De tal suerte que podemos estimar que ahora, en la segunda década del siglo xxI, su

número debió haber rebasado los mil y sigue en aumento, especialmente en las temporadas vacacionales,

cuando decenas de nahuas vienen a vender sus productos al Centro Histórico.

En su breve descripción de los nahuas en la ciudad de Querétaro, Nieto y Huerta destacan que el lugar

origen de los migrantes, así como su género, orientan las actividades que vienen a desarrollar, de modo

que *"en la ciudad las mujeres se desempeñan a trabajar como empleadas en tiendas de ropa, mientras que*

aquellas que provienen de Guerrero y Veracruz han preferido la venta ambulante de artesanías" (Nieto y

Huerta, 2010:30). Es muy común que las experiencias migrantes de los nahuas comiencen en el comercio

callejero, y progresivamente se van integrando a los mercados y tianguis locales, hasta tener posibilidades

de realizar comercio establecido, lo que origina la rearticulación de sus dinámicas de movilidad y la

prolongación de su permanencia en la ciudad. Para el caso de los nahuas provenientes del estado de

Guerrero, ellos han tenido mayores oportunidades de residencia y sus ventas no solo se realizan en la

29 Los datos etnográficos aquí registrados son resultado del trabajo de campo realizado por la antropóloga María Asucena Rivera Aguilar, integrante del equipo de investigaciones etnográficas del centro INAH Querétaro.

calle, pues tienen contactos y acceso en el comercio establecido. Abordaremos ahora el caso de una familia

nahua de Guerrero que reside en la ciudad de Querétaro.

Desde hace tres décadas, la ciudad de Querétaro apareció dentro de los horizontes migratorios de los

nahuas contemporáneos, que encontraron aquí un punto de venta relevante en su camino hacia el norte

y el occidente del país, para dirigirse a Guanajuato, San Luis Potosí, Guadalajara, Monterrey o la frontera.

La característica que queremos resaltar de la experiencia nahua en la urbe queretana, se expresa de

dos maneras: Por un lado, con la realización de actividades vinculadas al comercio de artesanías, en las

que hombres y mujeres se alternan los circuitos de venta a nivel nacional, según la temporada del año,

siguiendo los calendarios vacacionales para acudir a las ciudades y aprovechando los entretiempos para

regresar a sus pueblos y surtirse de mercancías en los mercados regionales. y por otro, con la construcción

de redes familiares y de paisanaje que establecen itinerarios complejos y distantes, a lo largo de extensas

temporadas, que finalmente culminan y reinician con el regreso a la familia y a la comunidad. Hay que

señalar que, si bien hay familias nahuas que residen en la ciudad, en este apartado enfatizamos en las que

aún no lo hacen de manera permanente y siguen itinerando por distintas ciudades del país.

Dinámicas migratorias

La señora María Rosa30 viene a vender a Querétaro desde hace 12 años, durante los cuales ha ido y venido

regularmente cada mes y medio o dos meses. Una vez que se le termina el producto, regresa a su pueblo

para elaborar más artesanías y venir a venderlas. Su trabajo es tejer palma, tejer cestos o *‘petacas’*, como

ella dice, de diferentes tamaños y diseños. Ahora ha ampliado su gama de productos y hace collares, aretes,

dijes, llaveros, atrapanovias, muñecas y bolsos. Algunos artículos de palma son de color natural, pero otros

son de vistosos colores. De igual forma, con sus propias manos elabora pulseras de hilo con nombres de

personas y otras artesanías de madera.

Ella dice que siempre se ha dedicado a la elaboración de artesanías de palma, asegura que se trata de una

actividad que ella y su familia han practicado desde hace más de dos generaciones, especializándose en

la realización de cestas, que en la ciudad son los artículos que más se venden. María Rosa nos comenta

que muchas mujeres de la comunidad se dedican a tejer palma, al mismo tiempo que llevan a cabo sus

actividades domésticas y se encargan del cuidado de los hijos. Nos comenta que normalmente no destina

un momento exclusivo para hacer la artesanía, pues realiza varias actividades a la vez, y es por eso que

el tiempo para hacer un cesto mediano puede requerir una semana, así que para surtir sus ventas en la

ciudad de Querétaro debe trabajar un tiempo en Tlamacazapa, tejiendo sus productos, cuidando su casa,

y coordinando a sus vecinos y familiares para la elaboración de más artesanía, para poder aumentar el

volumen de la mercancía y que valga la pena el viaje. Menciona que ésta es una dinámica que utilizan

mucho las familias de la comunidad, que le piden a sus parientes, del lado materno o paterno, el apoyo para

la realización de artesanías, mismas que muchas veces no se las cobran, sino que se las prestan o encargan,

para que luego les sean repuestas, cuando esa otra parte de la familia tenga algún pedido grande que surtir.

La señora nos comenta que, cuando el cargamento de artesanías está listo, se organiza con su familia para

preparar la salida. En el pueblo se queda una de sus hijas mayores que aún está soltera, para encargarse

de la casa, mientras que los hijos pequeños la acompañan a vender en Querétaro. Dice que *"se acostumbra*

traer a los niños a estas actividades, para que se vayan enseñando a trabajar en la ciudad, es bonito, uno les

30 Proveniente de La comunidad nahua de Tlamacazapa, que se ubica a 15 km al sureste de la cabecera municipal de Taxco, en la zona montañosa.

va enseñando a llegar, a moverse a vender y luego a irse a otro lado y volver a hacer lo mismo" .

A decir de doña María Rosa, en la comunidad las distintas familias se organizan de manera que siempre

haya gente cuidando sus casas y sus pertenencias, para que pueda haber gente que salga a vender a

distintas partes del país. Señala que en las distintas familias se da el caso de personas se han quedado

a residir de manera permanente en alguna ciudad, donde hay buena venta y de qué vivir. Comenta que

en la actualidad para ellos es muy importante el trabajo de la artesanía, pues se trata de un trabajo o una

profesión, ya que a los muchachos y jovencitas se les enseña desde la elaboración de las artesanías, hasta

su comercialización en distintos punto de venta, sobre todo en ciudades grandes

y centros turísticos.

Observa que a lo largo de los años esta actividad se ha convertido en una buena forma de obtener ingresos

y hacer frente a las necesidades de la familia, y de los hijos en particular. Su mayor orgullo es lo que ella

llama la *"inteligencia de tejer palma"*. Comenta:

"*Dios nos dejó ser como artistas, hay veces que traigo la palma y me pongo a tejer y la gente me dice: eres*

una famosa artista, aprendo de memoria los diseños. Traía cuando no venían los inspectores, pero ahora

tengo que pararme y sentarme y esto quiere atención para hacerlo [tejer la palma] *, ¡qué atención le voy*

a poner si estoy preocupada si viene el inspector!, mejor trabajo a ratitos en donde rento, y cuando ya no

tengo vámonos a traer más" (2012) .

Para la familia de María Rosa, el conflicto con los inspectores es un tema recurrente, de manera que en los

últimos seis años se ha ido volviendo más complicada la venta callejera:

"nosotros nos dedicamos a tejer la palma, pero pasamos un gran trabajo para venir hasta acá a trabajar

y hoy estamos contentas aquí paradas, pero luego ves que viene el inspector y es ¡ levántalo como puedas!,

si no se llevan tu mercancía".

A partir del año del 2006 el gobierno municipal emprende una política de manejo del Centro Histórico de

la ciudad, considerado patrimonio cultural de la humanidad desde 1997, misma

que da lugar a un conjunto

de disposiciones para el ordenamiento de las actividades comerciales. Una de las acciones del plan de

manejo tenía que ver con el ordenamiento del comercio en la vía pública, planteando la necesidad de

establecer mecanismos de regularización de algunos lugares y actividades, y la eliminación del comercio

ambulante no regulado. Para el caso de la formalización, se dotaron distintos espacios y permisos para

la venta reglamentada en horas y días establecidos, varios de los beneficiarios de estos espacios eran

los mismos comerciantes mestizos del primer cuadro de la ciudad que querían sacar mercancías de

sus establecimientos. Para todos aquellos que quedaron sin espacios institucionalizados y decidieron

continuar sus actividades en la vía pública, se fortaleció el departamento de inspección municipal, que

contaba ahora con más elementos para la vigilancia de las calles y andadores, así como el apoyo de la

policía. El objetivo de la intervención, como lo señalaron las instancias municipales, era ordenar el primer

cuadro de la ciudad con el fin de mejorar la imagen del Centro Histórico. Las acciones emprendidas iban

desde el embellecimiento de los jardines, monumentos, plazas y fuentes, hasta el reacomodo de los

vendedores ambulantes, varios de ellos indígenas otomíes, nahuas y mazahuas, principalmente.

Es evidente que la inscripción del Centro Histórico de Querétaro en la Lista del Patrimonio Mundial, trajo

consigo el notable incremento de la actividad turística registrado en los últimos quince años, de manera

156 **157**

que Querétaro ha devenido en un lugar atractivo para quienes pretenden aprovechar el mercado que los

turistas representan, lo que incluye a los grupos indígenas que se dedican a la producción y/o venta de

artesanías, manualidades y souvenires, que son bien acogidos por el turista, quien suele verse atraído

por la condición indígena del artesano, que en este contexto se torna un rasgo favorable para la venta del

producto. Pero no siempre las autoridades municipales han estado dispuestas a hacer partícipe a esta

población de la derrama económica que el turismo representa, y que al parecer sólo debe estar reservada

a los empresarios que formalmente hacen parte de la llamada *‘industria turística’*.

Otro impacto, no deseado de aquella declaratoria ha sido el despoblamiento paulatino del Centro Histórico,

resultado del encarecimiento y la especulación con el suelo en esta parte y en toda la ciudad, así como del

proceso constante de terciarización de los usos del suelo, de modo que una gran cantidad de inmuebles

que se destinaban para casas o vecindades, ahora se ocupan como hoteles, hostales, boutiques, tiendas

o bares. Así que muchas vecindades, que hace veinte años ofrecían alojamiento a muy bajo costo a las

personas de escaso recursos que llegaban a la ciudad, han dejado de funcionar como tales, para dedicarse

a usos más rentables, de manera que se ha verificado un movimiento centrífugo de los habitantes del

Centro, sobre todo de los sectores populares, hacia las periferias, con lo que se va dificultando el acomodo

de los inmigrantes indígenas, que tienen que buscar alojamiento en las colonias populares de la periferia,

o buscar los albergues del DIF municipal, o quedarse a dormir en la vía pública.

Observamos que las políticas sociales para el ordenamiento del territorio urbano no han considerado

suficientemente las singularidades culturales y las necesidades sociales de los grupos indígenas, a quienes

se suele dar el trato de personas ajenas a la ciudad, concibiendo erróneamente que sólo están de paso y

tratándolos, en el mejor de los casos, como objeto de atención y caridad pública31, cual si fuesen indigentes,

y no como sujetos de derecho público, como la Ley estatal de la materia lo establece.

Después de varios incidentes de desalojo y conflicto entre inspectores municipales y mujeres indígenas

que comercian en la vía pública, algunos de los cuales llegaron a aparecer en los medios nacionales, la

prensa local tomó estos hechos como un tema de discusión para sus reportajes, lo que desencadenó

una polémica sobre lo que debía de hacerse con los indígenas que llevan a cabo su venta callejera en el

Centro Histórico. Hubo diversas propuestas, desde la de sacarlos definitivamente del Centro Histórico, y

en particular del área turística; mandarlos a un lugar externo, concretamente la plaza Santa Cecilia, o del

mariachi, lo que significaba un despropósito, pues se trata de una zona que concentra grupos dedicados a

la bebida, a la bohemia y a la prostitución; hasta darles un sitio decoroso dentro del Centro Histórico para

que pudieran vender de manera más fija sus mercancías, con base en un discurso de respeto e inclusión

de la diversidad étnica en el Centro Histórico.

Fue así que en 2007 se decidió destinar la plaza Fundadores[32], frente al templo de la Cruz, al oriente del

primer cuadro, para establecer un tianguis permanente para la venta de artesanías indígenas en el Centro

Histórico, recomendando a los operadores de los tranvías turísticos que pusieran el lugar como una parada

sugerida para los turistas en su recorrido. Doña María Rosa, al igual que otras artesanas indígenas, tuvo la

oportunidad de que le asignaran un puesto en ese pequeño tianguis. Ella dice que al principio el cambio

fue bueno, pues contaba con un lugar fijo para realizar sus ventas, ya no tenía que correr o cuidarse de los

inspectores y eso la tranquilizaba, pensando que económicamente le iría mejor. Pero al pasar los días y las

31 Para mayor información ver Vázquez, González y Rivas (2012) [documento inédito].

32 En 2007 el gobierno municipal estableció distintas políticas de inclusión/exclusión de los indígenas del centro histórico. Una de ellas fue la creación de un espacio para formalizar la venta de sus productos, con la peculiaridad de encontrarse fuera del primer cuadro del centro histórico de la ciudad. El seguimiento de este proceso se puede realizar en las siguientes notas periodísticas: Periódico Noticias 16 de Agosto de 2007 “Marías fuera del centro”; Periódico a.m. 15 de septiembre de 2007 “pega reubicación de las artesanas a su bolsillo”.

semanas pudo observar que sus ventas eran muy pocas, y que se habían reducido casi a la mitad de lo que

vendía en las calles y plazas más céntricas.

Además el puesto le demandaba llegar y salir a determinada hora; muchas veces los grupos de turistas no

llegaban, y en el lugar había otras vendedoras que se peleaban por la venta, así que sintió que en realidad

estaba perdiendo su tiempo y su dinero. Nos platica que, desde que inició en esta actividad, ella siempre

ha vendido en la calle, y tener un negocio establecido le significó una alegría, pero a la vez un problema,

porque no sabe estar en un solo lugar. Menciona que no sabía que iba a hacer con su puesto, porque está

acostumbrada a que una temporada está en la ciudad y otra en su pueblo; así que tendría que cerrar por

temporadas su negocio, para ir a su comunidad a abastecerse y ver a la familia. Señala que esta situación

le hizo dejar el puesto que le habían otorgado, puesto que no le permitirían dejarlo cerrado tanto tiempo,

además de que ello hubiese generado molestia y malos entendidos entre sus compañeras de la plaza, a

quienes les hubiese disgustado observar que ella se ausentara tanto tiempo, puesto que la mayoría de

ellas vienen de Amealco y pueden ir y venir de sus comunidades, sin ningún problema, pero cuando ella

lo hizo se ausentó demasiado y eso creo un gran problema con las comerciantes de otros grupos étnicos,

hasta llegar al punto que un día le mojaron su artesanía de palma y con ello doña Rosa decidió alejarse,

señalando que:

"a la larga me hicieron un favor, porque regresé a trabajar a la calle…a mí no me sacan de aquí, aunque

sea a las escondiditas, corriéndole, pero tengo que trabajar por mis hijos. Y es que ese es nuestro trabajo,

andar en muchos lados, por ejemplo aquí, las mujeres trabajan de licenciadas, de secretarías, pero a

nosotros nos dejó dios trabajar con nuestros dedos, y duele el brazo y la espalada, por trabajar todo el día

sentada, pero así uno es feliz" (2012).

El esposo de doña Rosa tiene unos 40 años de venir a Querétaro para vender artesanías, dice que llegó

aquí porque lo trajeron unos familiares que iban para San Miguel de Allende. Desde aquellos tiempos

la venta de artículos de palma se realizaba en los mercados de plaza o en los tianguis, y fue como desde

hace 10 años que vieron que la venta de estos mismos productos se incrementaba en las calles del Centro

Histórico de la ciudad, sobre todo en las temporadas vacacionales, cuando llega el turismo.

Menciona que al principio de sus migraciones, llegaban a casa de algunos familiares que residían en

la ciudad, en una vecindad en el Centro Histórico de la calle de Pasteur, luego en una vecindad de San

Francisquito, y también conocían un lugar donde les cobraban por noche, muy barato, con un señor que se

dedicaba a rentar casas a las gentes que venían de las comunidades.

Para ir a su pueblo, doña Rosa y sus hijos, se van a las cuatro de la mañana de la central y llegan a las

ocho de la noche, el pasaje cuesta $400, lo que no le permite ir muy seguido. Ahora planean regresar a

Tlamacazapa, y elaborar más cestería, para lo que considera el mejor periodo de venta: la semana santa.

En términos generales la rutina de doña María Rosa consiste en estar vendiendo sus productos en distintos

puntos de la ciudad. Los sábados y los domingos en el atrio del templo de la Cruz. Los lunes, miércoles

y viernes, en los tianguis locales de las colonias Reforma Agraria, Presidentes y Lomas de Casa Blanca.

Usualmente, su día comienza a las 9 de la mañana y termina a las 4 de la tarde, aproximadamente, hay

ocasiones que regresa con su marido por la noche a tratar de vender, pero a esa hora los inspectores pasan

cada 20 minutos y es más difícil tender y levantar; por eso a veces prefiere mejor retirarse a su domicilio.

Este fenómeno se acentúa en periodo de semana santa y en la semana de julio correspondiente al Festival

Santiago de Querétaro, que ven como fechas de buena venta.

158 **159**

Su ingreso económico cotidiano puede variar mucho, hay días en que sólo vende $30 o $15 pesos, pero

cuando corre con suerte puede vender cestos grandes que cuestan $350 o $450 pesos. Para doña María

Rosa el oficio de la palma lo tienen que aprender todos sus paisanos, *“es lo único que nos dejaron, que*

aprendemos para nuestra manutención, para nuestra vida”.

Los purépechas, presentes

Aun cuando la presencia purépecha en Querétaro es reducida, considerando que en todo el estado hay tan

solo poco más de cien hablantes de dicha lengua y en la capital se registran apenas 35, quisimos incluir

en este capítulo una breves líneas, porque los purépechas tienen un lugar indiscutible en la historia, la

multiculturalidad y hasta del nombre de Querétaro, esdrújula de inconfundible sello michoacano. Así que

dedicaremos unas líneas a comentar la experiencia de una pareja purépecha de Uruapan, que han hecho

de Querétaro parte de su itinerario comercial para la venta de sus productos de alfarería.

El señor Domingo Gutiérrez Secundino y su esposa son una pareja de hablantes purépechas que comercian

ollas, cazuelas, jarritos y jarrones de barro, en varios puntos de la ciudad de Querétaro. Ellos provienen

de Uruapan, Michoacán, lugar en que muchos pobladores tienen la alfarería como su oficio característico,

el cual para don Domingo es parte del legado de su abuelo, quien les enseñó el oficio a su padre y a él.

En tiempos más recientes, han incorporado también a su catálogo la producción de figuras de yeso, para

decoración o alcancías, incluyendo vírgenes de Guadalupe o de personajes de las caricaturas de la televisión.

Hace aproximadamente 7 años que la pareja trabaja en la ciudad de Querétaro como comerciantes de sus

productos artesanales. Anteriormente sólo venían de paso por unos días, con rumbo a San Luis Potosí y

Monterrey. Ahora viven en una vecindad del Centro, donde rentan un cuarto por mil pesos mensuales, y

ocasionalmente se alojan en la vivienda otros parientes originarios del mismo pueblo. Frecuentemente

son los hermanos de Don Domingo quienes se quedan a dormir algunas noches, porque van con destino

a otras ciudades y traen cargamento de mercancía. Es común que se dirijan hacia la frontera norte, visitan

Tijuana, e incluso, llevan productos sobre pedido al estado de Texas.

Estos cargamentos de mercancía son fiados por un patrón en su pueblo de origen. Cuando regresan, don

Domingo y su mujer cubren la deuda adquirida y solicitan otro préstamo en mercancías, que se suman a

las que ellos mismos fabrican mientras están en el pueblo. Calculan que las ollas y cazuelas alcancen para

varios meses de estancia en Querétaro, para no tener que regresar muy pronto por más mercancía, lo que

incrementaría los costos y dificultades de un viaje que dura más de ocho horas, del pueblo a Querétaro.

Aunque dicen que todos los años regresan a la fiesta de santo patrono, San Francisco de Asís, el 4 de octubre.

Al principio, recién que llegaron a Querétaro, intentaron vender en el centro, pero el acoso de los

inspectores no se los permitió, pues les preocupa mucho que puedan quitarles la mercancía, o que esta

pueda llegar a romperse por las corretizas, porque en ese caso ya no tendrían ni para comer, asientan. Para

evitar ese riesgo, decidieron buscar espacio en los diferentes tianguis de la ciudad, de manera que cada día

se instalan en uno distinto. Ahí los inspectores no tienen injerencia, el único requisito es el pago del uso de

piso, que asciende a $10 o $20 pesos diarios, dependiendo del tianguis (ver cuadro x). Siendo el horario

habitual de las 9 de la mañana a las 4 de la tarde.

La estancia de los purépechas de Uruapan en Querétaro, es rotativa, a veces están algunos y luego otros

los sustituyen. En el caso de don Domingo es con sus hermanos con quienes interactúa de esta manera; de

manera que cuando él no está en la ciudad, en su camino hacia San Luis Potosí los hermanos lo suplen; y

en correspondencia, en ocasiones don Domingo los acompaña a vender a San Luis, lugar en que vive uno

de ellos. En estas rutas comerciales, Domingo ha visitado también Tijuana y Monterrey.

Cuadro 20. Puntos de venta de artesanía purépecha.

Día de la semana	Tianguis preferente (colonia)
Lunes	Reforma Agraria
Martes	Presidentes
Miércoles	Reforma Agraria
Jueves	Loma Bonita
Viernes	El Tintero
Sábado	Loma Bonita
Domingo	El Tepetate

Esta pareja conserva un fuerte lazo con su comunidad, pues tienen cuatro hijos en edad escolar que

permanecen en Uruapan, con su abuela, mientras ellos salen a trabajar. Para Domingo, los estudios de sus

hijos representan una importante razón para no establecerse definitivamente en Querétaro, y por la cual

algunos otros paisanos se han regresado, para que sus hijos puedan continuar la escuela en su comunidad.

Una manta en el piso, con varias piezas de barro colocadas encima; un banquillo plegable y un par de piedras

en que se sienta don Domingo, son los aditamentos observables en el negocio de nuestros entrevistados.

No tienen una lona para cubrirse del sol durante la jornada que permanecen en el tianguis. Su estampa

nos remite a una pareja de origen rural; antes de contestar a mis preguntas, se consultan en purépecha

las respuestas que han de darme. Ella se mostraba más reacia a contestar; no quiso darme su nombre e

increpaba a don Domingo, cuando le parecía que exageraba la confianza o que empezaba a hablar de más.

Tanto su esposa como él atienden el negocio, pues él mismo reconoce: *"para mi es difícil conseguir otro*

tipo de trabajo, siempre me he dedicado a esto". Su mujer tampoco se ha empleado en otra actividad, sólo se

han dedicado a la venta de su artesanía. Al día, venden entre $200 y $300 pesos, de ahí tienen que pagar la

renta, la comida, los permisos para vender y recuperar lo que se debe en el pueblo. El producto más caro

que en ese momento tenía a la venta era un jarrón con figurillas pintadas de pavorreales y flores, sólo era

un ejemplar, dicen que *"eso casi no se vende, la gente no paga, lo quiere muy barato"* ; lo más solicitado son

las ollas y las cazuelas, cuyo precio varía entre $30 y $45, pesos dependiendo del tamaño y el grosor; los

jarros cuestan entre $10 y $15 pesos.

Al observar que sus ingresos resultan muy limitados, la señora ha pensado en la posibilidad de bordar

servilletas para vender, pero no se ha decidido. Ella, utiliza vestimenta tradicional que consiste en blusa

de terciopelo con estampado de flores, cuello doblado y cerrado con un listón delgado y pliegues en los

hombros, falda ampona de color liso, con pliegues gruesos y mandil sólo de la cintura para abajo, elaborado

con tela cuadriculada con una tira bordada en la parte inferior, en este caso tenía una tira bordada con punto

de cruz con formas de conejos y flores. En el momento de la entrevista ella estaba elaborando una tira que le

solicitó un cliente. Ese es el tipo de bordado con punto de cruz, que llama arnillo, con el cual pretende hacer

servilletas para tener un ingreso adicional. Por su parte, don Domingo piensa que vender comales de fierro

sería un buen negocio, dice que en su pueblo también se hace este tipo de trabajo, pero resultan caros.

Conclusiones

La experiencia migratoria constituye un detonador de transformaciones culturales en la comunidad, al

proyectarse como una ventana que la vincula con el mundo global. Esto origina procesos de cambio que

se van incorporando en la cotidianidad de los pueblos, de manera que surgen nuevos hábitos, se adoptan

nuevas tecnologías, se generan nuevas expectativas y se redefinen tradiciones y costumbres.

Con base en los casos estudiados, podemos decir que la comunidad misma tiene que replantearse en

relación con sus integrantes, que atraviesan por procesos de individualización propios de la sociedad

moderna, a la vez que reafirman sus lazos de pertenencia hacia sus familias y comunidades, en un

medio que les resulta hostil y parece condenar a la gente al aislamiento y el anonimato. Este proceso

reflexivo e intrínseco, no supone una dicotomía insostenible donde se es uno o se es otro, sino que por

el contrario habilita un espacio de dialogo individual y grupal que analiza, gestiona y decide sobre sus

identidades y pertenencias.

De esta manera, la migración introduce en la comunidad las tensiones, miserias y beneficios propios de

uno y otro mundos. Navega entre la globalidad de las dinámicas mercantiles y comunicacionales, y la

particularidad de los procesos históricos, culturales e identitarios; del dualismo a la pluralidad; desde

los cambios implantadas por el ingreso de nuevas adscripciones religiosas, hasta la búsqueda de viejas

certezas en los fundamentos del costumbre.

Podemos decir que con la migración, vivida a partir de redes de itinerancia, se generan dinámicas culturales

que ponen a prueba la viabilidad y pertenencia de aquello que conocemos como comunidad. Los migrantes

reelaboran de manera sistemática sus formas locales de autoorganización y adaptación, su capacidad

de mantener la tradición en la apertura a la modernidad, utilizando la pertinencia moral como sustento

de relaciones de solidaridad y ayuda mutua. Al tiempo que la modernidad introduce en la comunidad

los desafíos, los conflictos y los instrumentos tecnológicos y cognitivos del mundo contemporáneo,

atrae un desfile dinámico y diverso de otredades, como inspectores, autoridades municipales, sociedad

mestiza, clases sociales y otros grupos étnicos, con los cuales los migrantes se encuentran, se enfrentan e

interactúan, viéndose obligados a obtener e improvisar nuevas claves de interpretación para hacer frente,

con un mínimo de inteligibilidad a las complejas situaciones resultado de la interacción con esos y otros

actores del drama urbano.

Como hemos mostrado en este capítulo, la migración es parte integral e inevitable de la dinámica

económica y cultural de las comunidades indígenas del país, puesto que se ha constituido en una palanca

indispensable y fundamental de la reproducción de los individuos y los grupos familiares que integran la

comunidad; al grado que en ciertos casos y momentos, llega a representar el principal mecanismo para

sustentar el ingreso de algunas familias indígenas, aportando la mayor parte del dinero que les permite

cubrir sus necesidades, que van más allá de la pura alimentación[33].

Como lo hemos observado en los distintos casos presentados, estos itinerarios culturales implícitos en el movimiento laboral y migratorio, han generado nuevos territorios que expanden la comunidad, la familia y en cierto sentido al propio individuo. Las rutas de ida y vuelta, antes que sugerir un éxodo comunitario, nos llevan a pensar en la reinvención de la comunidad en otros lugares, como el barrio Séptimo de los muchachos de Santiago Mexquititlán en las calles de Querétaro. En los casos expuestos, el migrante

33 De acuerdo con las entrevistas realizadas en el trabajo de campo, encontramos que generalmente las familias ocupan las remesas que mandan los migrantes para cubrir los gastos médicos, la educación, la construcción y mejoramiento de la vivienda, el equipamiento del hogar, el vestido, la recreación y el cultivo de las parcelas, y en menor medida para los gastos directos de alimentación.

lleva la comunidad a cuestas donde quiera que se encuentre; cuando los individuos llegan instalan sus raíces para dar sentido a la vida cotidiana, dotan de significación los nuevos contenidos sociales a partir del tamiz de lo propio y lo conocido, generando formas colectivas de resignificación de los modos de ser. Como en el caso de los migrantes del semidesierto, que aplican un sistema normativo que prohíbe y prescribe comportamientos de sus miembros en la urbe y que censura con

rigidez la violación a la

norma (drogadicción y pandillerismo entre los jóvenes migrantes), pero es flexible para restablecer sus

relaciones con la comunidad de origen.

Siendo una decisión que vincula de manera inseparable la relación entre sujeto y colectivo (tanto familiar

como comunitario), la migración se plantea como una necesidad local y se vive como una posibilidad

global, ello quiere decir que para los pueblos indígenas la migración a partir de redes y rutas es una

manera de salir, pero también de regresar, de valorar lo que se deja, de refrendar los vínculos de afecto y

pertenencia. Es mediante la existencia de fuertes vínculos de solidaridad y de intercambio recíproco que

es posible emprender con cierta confianza y expectativa de éxito el periplo migratorio; aquí la decisión del

individuo está sustentada en la decisión del grupo, y es así que la migración se sofistica, se simplifica y se

reproduce en escala ampliada, a partir de aquello que se gestiona, se vive y se reinventa.

Es así que individuos y comunidades pueden sentar las bases para la conformación de redes de

comunicación, ayuda mutua y división de tareas, que hacen posible el desarrollo de rutas migratorias,

enclaves comunitarios y contactos que favorecen y apoyan la movilidad y la inserción del migrante en

los lugares de destino. Por eso decimos que la migración es un elemento de apertura a la modernidad,

pero que se sustenta en los vínculos tradicionales que cohesionan a la comunidad. Esto lo vemos de

una manera explícita en el caso de los ñäñho del sur del estado, donde observamos cómo las familias de

Santiago y San Ildefonso generan toda una organización social pertinente a las necesidades del grupo en la

ciudad, mostrando una estrategia eficiente de maximización de los ingresos y minimización de los gastos

generados por la estancia en la ciudad.

Conforme se fueron deteriorando las condiciones de reproducción de la economía campesina tradicional

de los pueblos indígenas, se fue haciendo más acuciante la necesidad de incorporarse al trabajo asalariado,

utilizando corrientes migratorias ya conocidas hacia la capital del país, a las ciudades cercanas, a las

plantaciones capitalistas del norte y el noroeste, a las ciudades del norte y el occidente de México y a los

Estados Unidos, que terminó siendo el receptáculo más importante de la mano de obra que, hoy por hoy,

constituye el principal producto exportación de las comunidades indígenas y campesinas de México.

Las redes migratorias de los grupos indígenas descritos, constituyen una práctica cimentada desde una

tradición comercial que ha sido realizada de forma ininterrumpida por al menos cuatro generaciones.

Los caminos de estos pueblos migrantes se animan progresivamente a la exploración de nuevas rutas

comerciales y nuevos mercados, así como también a las ganas de experimentar nuevos encuentros con la

diversidad, asumiendo incluso el riesgo de cruzar la frontera con los Estados Unidos.

En otros casos, el sueño americano de la modernidad, el Internet y la tecnología, se encuentra en el propio

país, que ofrece diversas posibilidades a quien busca acomodo en la industria, los servicios urbanos y el

amplio mundo de la economía informal urbana; encontrando en el Centro Histórico de Querétaro un espacio

que concentra un creciente número de turistas, que representan un mercado potencial para comprar

algunas trazas del ser indígena en forma de artesanías, recuerdos, antojitos, o incluso productos chinos,

pero que cobran un sentido distinto si son comprados a una mujer con atuendo y rasgos autóctonos, por

parte de paseantes y turistas atraídos por la búsqueda de ese México profundo al que se refería el maestro

Bonfil Batalla (1987). Para otomíes, nahuas, y purépechas, el espacio urbano de la capital de Querétaro

representa un buen lugar para la realización de sus actividades económicas y para la reinvención de



sus culturas; pero no deja de haber problemas que se derivan de la incomprensión, cuando no de la

abierta intolerancia, de ahí los conflictos que ha generado una política pública de control y restricción

al comercio ambulante, que no se abre a la multiculturalidad y a la convicción democrática de que la

ciudad es de todos, y a todos ha de dar cabida, so pena de convertirla en escenografía sepulcral.

La ambivalencia que viven los grupos indígenas en la ciudad, entre modernidad y tradición, entre

individuo y comunidad, entre anonimato y pertenencia, termina por trastocar ideas y formas de

vida, generando procesos simultáneos de apropiación de la culturas hegemónicas y afirmación de las

culturas subalternas, haciendo que la comunidad se reproduzca en un ámbito transterritorial y que la

modernidad irrumpa en la comunidad, a través de los migrantes que regresan día con día, con toda su

carga de innovación y de apertura al mundo.





INDIOS EN LA CIUDAD: IDENTIDAD, VIDA COTIDIANA E INCLUSIóN SOCIAL DE LA POBLACIóN INDíGENA EN LA METRóPOLI QUERETANA

DE SANTIAGO MExQUITITLáN A SANTIAGO DE QUERéTARO.

LOS jóVENES EN BARRIO SéPTIMO

Alfredo Regalado y Ricardo zamora

“Llevo la vida más difícil del mundo…”

años que se consideran capaces de trasladarse

(Sergio Luciano Filomeno1)

solos de Santiago Mexquititlán a Querétaro capital,

y pueden emprender el viaje por su cuenta, lo que

para ellos representa un signo de valor, hombría

Para los otomíes, la infancia trascurre de una

o adultez, pues ya conocen los mecanismos más
manera distinta a la de los niños mestizos de la
accesibles de trasportación y saben cuáles son
ciudad. Como sucede en otras sociedades rurales,
los lugares para pernoctar, vender y encontrar
la infancia termina alrededor de los doce años,
paisanos. Algunos llegan a albergarse en la
cuando el niño entra a la pubertad, momento a
vivienda de algún familiar, o se quedan a dormir
partir del cual el joven es considerado adulto,
en los albergues municipales del DIF; los menos,
hombre o mujer, y adquiere la responsabilidad
se quedan a pernoctar en los portales del centro
de contribuir al sostenimiento de la economía
histórico.
familiar. De esta manera, el niño se convierte en
adulto prácticamente sin pasar por lo que en el
Algunos jóvenes que asisten a la escuela en Santiago
medio urbano conocemos como adolescencia.
Mexquititlán han diseñado estrategias para acceder
Por su parte, desde pequeños los niños empiezan

a trabajar o a pasear a la ciudad cuando no hay clases,

a participar en la dinámica doméstica, realizando

los fines de semana o en la temporada vacacional.

diversas tareas relacionadas con la economía

Por ello, es en esos periodos que se incrementa el

familiar, bien sea de carácter agrícola, artesanal,

número de jóvenes indígenas que se desempeñan

comercial o de la vivienda. Es así que desde

en los cruceros de la ciudad como limpiaparabrisas

los primeros años acompañan a sus padres,

o vendedores ambulantes.

particularmente a su mamá, en sus recorridos

Las actividades económicas que realizan las

migratorios, incluyendo como parte de éstos a

familias otomíes en las calles, plazas y cruceros

la ciudad de Querétaro, donde colaboran con

son diversas y corresponden a una división del

actividades diversas, primero muy sencillas y luego

trabajo de acuerdo con la edad y el género, de

más complicadas, relacionadas con el comercio, la

modo que pueden observarse cómo los roles

vida callejera y el trabajo migrante.

que desempeñan los miembros de la familia

Así que muchos niños de Santiago Mexquititlán

en la dinámica doméstica de su comunidad,

comienzan a migrar prácticamente desde su

se reproducen y se reinventan en el crucero,

nacimiento, pues incluso algunas señoras ñäñho

existiendo un rol para cada integrante de la

acceden a la ciudad en condición de embarazo y

familia. Los bebés de 0 a 3 años, siempre van con

dan a luz a sus pequeños en el espacio urbano, por

un adulto de la familia y son cargados en el reboso

lo que adquieren la experiencia de la ciudad desde

por la mamá o la hermana mayor, y solo de manera

sus primeros meses. Pero es a partir de los doce

extraordinaria por un hombre, hermano o papá.

Las mujeres se ocupan de la venta callejera de

1 joven originario del Barrio Sexto de Santiago Mexquititlán, limpia

muñecas, servilletas, bordados, chicles, dulces

parabrisas y se reconoce como alcohólico.

o cigarros sueltos, que trasladan en canastas o

bolsas de mandado. Los niños pequeños, de tres

ven confinados al trabajo informal, con muy baja

a seis años, así como las señoras más grandes,

remuneración y ninguna estabilidad en el empleo, o

combinan la venta de chicles, dulces y otros

de plano a la actividad callejera en el crucero, como

productos de muy bajo precio, con la petición de

limpiaparabrisas, malabaristas o comerciantes

limosna.

ambulantes.

Cuando los niños varones pasan de seis años

Un buen número de jóvenes santiagueros han

comienzan a limpiar parabrisas, actividad que

hecho del crucero su modus vivendi; la presencia

aprenden de sus hermanos o paisanos mayores.

y las actividades que desempeñan ahí pueden

Cuando los jóvenes rebasan los doce años,

variar según la época del año, en función del ciclo

comienzan a buscar trabajos fuera del crucero.

agrícola, del ciclo escolar y de la temporada del año.

Los muchachos pueden hacerlo en las obras de
Si su familia tiene tierra para sembrar en Santiago
construcción, en las tiendas cercanas a los cruceros,
Mexquititlán, sus posibilidades de salir del pueblo
en las fábricas u otra clase de servicios urbanos;
estarán condicionadas por el trabajo de la milpa, en
en tanto que las jovencitas buscan trabajo como
el que tienen que colaborar; cuando no hay trabajo
empleadas en establecimientos comerciales, en
en el campo o cuando la familia carece de tierra
negocios particulares o, en menor medida, como
de cultivo, entonces hay que ir a la ciudad para
empleadas domésticas. Algunos jóvenes, sobre
chambear en el crucero o en la obra.
todo aquellos que no se han podido desprender
En el crucero, los niños y jóvenes pueden ocuparse
del consumo de inhalantes, seguirán vinculados
como limpiavidrios, o vender artículos de
al crucero, combinado ese trabajo con el de la
temporada, como globos para día de reyes; rosas
construcción, por lo que, de acuerdo con su propia

para el 14 de febrero o el 10 de mayo; banderitas descripción, se la pasan *"entre el crucero y la obra"*. para las fiestas patrias; calaveritas, calabacitas o Para trabajar como *'chalán'* (o ayudante) de brujitas para jalogüín y días de muertos; o piñatas, albañil en la obra, los jóvenes otomíes tienen gorritos de Santa Clós y adornos navideños en como primera opción conseguir la chamba a diciembre. Otra actividad en el crucero, que no solo través de algún familiar; cuando eso no es posible, involucra a los jóvenes indígenas, sino también pueden acudir los lunes y martes a la Terminal de a sus padres, es la venta de periódico, tarea para Autobuses de Querétaro, donde en las afueras de la que son subcontratados por los voceadores la sala "C" pasan personas que requieren peones autorizados, que les dan a cambio tan solo un peso o trabajos de albañilería. Cuando no consiguieron por periódico vendido, sin recibir ningún tipo de nada, se desplazan al crucero para sacar los gastos prestación o ingreso seguro.

de la semana.

El fenómeno de la subcontratación y el ‘enganche

No es sencillo para los jóvenes indígenas conseguir

urbano’, como resultado de las desventajas

trabajo en la ciudad, pues difícilmente pueden

sociales, culturales y administrativas que afrontan,

reunir los requisitos administrativos, técnicos, de

es común entre los jóvenes indígenas en la ciudad.

edad y escolaridad que se requieren para acceder

Niños y jóvenes, de entre ocho y dieciocho años,

a un empleo formal en las industrias, servicios o

son ocupados de manera informal por familiares,

comercios establecidos. Muchos de ellos carecen

enganchadores o contratistas, para realizar

de documentación, su experiencia escolar es

diferentes actividades comerciales, según la

reducida e irregular y no alcanzan la edad mínima

temporada. Algunos jóvenes son contratados

necesaria para el trabajo; además, frecuentemente

para la venta de refresco, cerveza, churros,

se trata del primer trabajo formal que solicitan,

banderas, cornetas, aplaudidores o cualesquier

de modo que no pueden acreditar un currículum

otro producto a la entrada de los partidos de

o experiencia previa, así que en gran medida se

futbol en el estadio Corregidora de Querétaro. En

ocasiones, los recogen en el crucero para llevarlos

su punto de vista, si se están mucho tiempo en el

a otras ciudades del país, sobre todo de la región

mismo lugar acaban por aburrir a la gente

del Bajío o del centro norte de México, a vender

En el crucero no hay horarios establecidos, los

productos de oportunidad en partidos de futbol,

chavos pueden llegar a cualquier hora e irse a la

eventos musicales o deportivos. De las ventas que

hora que quieran. A la hora de comer, se cooperan

realizan, les dan una comisión que, de acuerdo

entre los amigos o la *‘bandita’* para comprar juntos

con su propia valoración, resulta más elevada de

la comida, generalmente pollo rostizado y refresco;

lo que obtienen en el crucero, por lo que aceptan
algunos se desplazan a los mercados para comprar
esas chambas de ocasión.
algunos alimentos más variados o aproximados a la
Los niveles de escolaridad de los jóvenes que
comida habitual en su comunidad. La convivencia
trabajan en los cruceros suele ser menor al
cotidiana y el hecho de compartir las dificultades
promedio, registrándose entre ellos un alto índice
y amenazas que ofrece el crucero, favorecen la
de deserción escolar. Algunos de ellos lograron
creación de fuertes lazos de amistad y reciprocidad
terminar la primaria, pero son pocos los que
entre los jóvenes que se desempeñan ahí, más aun
deciden continuar con sus estudios, situación que
cuando provienen del mismo pueblo, como es el
se convierte en una barrera para conseguir algún
caso de Santiago Mexquititlán. De manera que ellos
empleo formal fuera del crucero. En algunos casos,
se juntan, se ayudan y se protegen, no solo frente a
los jóvenes que han optado por quedarse a vivir

otros grupos o personas que los quieran desplazar
de manera más permanente en la ciudad y que
del crucero, sino también frente a las autoridades
entran en relación con programas de atención a los
de inspección de comercio en vía pública y de la
menores en situación de calle, como los que impulsa
guardia municipal. y como dijimos antes, no todo en
el DIF municipal, se integran al sistema del INEA
el crucero es trabajo. Los chavos se toman su tiempo
para poder concluir sus estudios de secundaria.
para organizar partidos de futbol, o bien para jugar a
Prácticamente todos saben leer y escribir.
los *‘volados’* o a la *‘sacadita’* 2.
Además del lugar en que se ganan la vida, el crucero
Los jóvenes santiagueros otomíes emplean su
representa para los jóvenes indígenas un espacio de
lengua materna para socializar entre paisanos,
aprendizaje, convivencia y recreación en la ciudad.
sentirse unidos y afirmar su diferencia,
En éste se encuentran con familiares y amigos que
constituyendo de esta forma un elemento de

también radican en la ciudad, se enteran de las
protección frente a personas ajenas, bien sea
noticias de la familia o del pueblo, refrendan sus
inspectores, policías, transeúntes u otras bandas de
lazos de amistad, se prestan apoyo para la atención
chavos. Cuando andan juntos es común que utilicen
de algún problema y se sienten acompañados. Pero
el otomí para vacilar o decir groserías entre ellos,
los cruceros son también un campo de disputa y
de modo que la gente que se encuentre alrededor
negociación, pues no se puede llegar a trabajar a
no les entienda. Ellos se asumen santiagueros y
cualquier crucero y sin alguna clase de acuerdos
pertenecientes a la cultura indígena otomí, de la
previos. Suele ser que los cruceros de mejor
que se apropian marcando su distinción frente a
ubicación se encuentren ocupados, y solo se puede
otros jóvenes. En lo que respecta al noviazgo, ellos
acceder a ellos con la anuencia de las personas que
tratan generalmente de encontrar una pareja del
ya tienen tiempo trabajando ahí, quienes tratarán

mismo pueblo y la misma identidad étnica.

de evitar la saturación del lugar. De lo contrario,

Cuando optan por permanecer mayor tiempo

puede haber conflictos fuertes. Hay que hacer

notar también que algunos chavos, prefieren

2 En este juego se trata de sacar unas monedas que previamente se

cambiar de crucero de cuando en cuando, ya sea de

han colocado dentro de un triángulo marcado en el piso, para lo cual

cada uno de los contendientes, en su turno, tiene la oportunidad de

manera individual o como grupo, puesto que según

aventar otra moneda, para golpear las que están en el piso.

168 **169**

en la ciudad y no quedarse tan solo unos cuantos

cualquier caso, el punto de encuentro, además de la

días o semanas, buscan compartir cuarto con

casa paterna, es la plaza principal de Santiago, Barrio

otros jóvenes del pueblo, de modo tal que puedan

Centro, o alguna de las cantinas provisionales que se

repartirse los gastos en forma igualitaria. Los

colocan alrededor de ésta para la fiesta; aunque los

lugares en los que con mayor frecuencia rentan

mayores siguen consumiendo pulque, los jóvenes
cuartos, son algunos de los barrios tradicionales
prefieren cerveza. Es famoso también el torneo
adyacentes al centro histórico de la ciudad, tales
de futbol que en esas fechas se organiza entre los
como San Francisquito, La Cruz o El Tepetate,
jóvenes migrantes que, desde distintas ciudades
también los encontramos en colonias populares
de México, regresan en esa ocasión a Santiago
de cierta antigüedad, como Lomas de Casa Blanca,
Mexquititlán. Otra de las actividades propias de la
o en asentamientos irregulares más apartados,
fiesta patronal que los jóvenes santiagueros no se
como Las Margaritas o la Nueva Realidad. Los
pueden perder es el baile; espacio en que podrán
jóvenes que rentan en el barrio de San Francisquito,
convivir, bailar y socializar, en busca de pareja.
dicen que con frecuencia tienen problemas con los
Los jóvenes santiagueros reconocen la existencia
'chavos banda', porque siempre les piden para las
de un grupo de chavos que consumen drogas

‘chelas’ y tienen que darles, aunque sea cinco pesos,
en el crucero y tienen evidentes problemas de
pues los amenazan con golpearlos si no les sueltan
adicción y falta de control sobre su vida. Ellos han
‘el baro’. Cuando no les dan dinero y los enfrentan,
sido relegados a un solo crucero en la ciudad, que
optan por buscar otro cuarto al día siguiente, por el
se localiza en la esquina de Luis Pasteur y Calzada
temor de que intenten golpearlos otra vez.
zaragoza, a un costado de la Alameda Hidalgo.
Los jóvenes que han decidido permanecer en la
Cuando estos chavos quieren trabajar en otro
ciudad y aún no han formado otra familia, siguen
crucero, los otros jóvenes, incluso de su misma
colaborando con la familia de sus padres, aunque
comunidad, los corren; no quieren que estén ahí,
no tengan una obligación explícita y estricta de
porque dan un mal aspecto a los automovilistas,
hacerlo. Ellos sienten la responsabilidad de ayudar
y las ventas o servicios que ofrecen en el crucero
a sus papás, ya mengu, con el gasto de la casa y

pueden verse afectadas.

de la milpa en su comunidad, y sobre todo a sus

En el crucero, estos jóvenes consumen

hermanitos menores para que puedan continuar

principalmente mona de PVC3 y marihuana,

en la escuela y puedan cubrir el gasto de uniformes,

elementos alrededor de los cuales se reúne

zapatos o útiles escolares.

un grupo de aproximadamente siete jóvenes

Cuando se aproxima la fiesta de Santiago, los chavos

santiagueros aficionados y dependientes de su

comienzan a ahorrar una parte del dinero obtenido

consumo, aunque en ciertas temporadas aumenta

en el crucero, y se ponen de acuerdo para planear

o disminuye el número de consumidores, en

cuándo y cómo se van a ir a su pueblo y dónde se

relación con la dinámica del trabajo y la evolución

van a encontrar allá. Algunos tratan de comprarse

del padecimiento que somete a los muchachos.

ropa, sombrero y zapatos nuevos para presumir

La principal actividad que éstos desempeñan en

en el barrio. Días antes de la fiesta, la población de

el crucero es como limpiaparabrisas, o haciendo

los cruceros en que se desempeñan disminuye

malabares con naranjas o limones, ya que se no

notablemente, pues ellos ya se han ido y no habrán

se requiere mayor inversión para realizarlas, y el

de regresar sino una o dos semanas después.

dinero obtenido puede ir totalmente a la compra

Algunos llegan a Santiago Mexquititlán ocho días

de las drogas que utilizan, de manera que sus

antes de la fiesta del Santo Patrono, para encontrarse

con los familiares que viven allá, en su casa del

3 El PVC es un producto químico solvente que se emplea despegar la

tubería plástica de drenaje y cañerías. La ‘mona’ es una bola de estopa que

pueblo, y los que llegan de otros estados del país. En

se empapa con ese solvente y se inhala para producir efectos sicotrópicos.

necesidades básicas, y más aún las de su familia,

burlas en la escuela, no obstante siguen ahí.

pasan a segundo término, lo que se manifiesta en

Podríamos decir que los niños y jóvenes otomíes
su deficiente alimentación y nulo aseo personal.
En estas condiciones, se les niega acceso en los
que se desenvuelven en las calles de la capital
albergues del DIF municipal para pernoctar, por
queretana, se debaten en una suerte de crucero
lo que tienen que resguardarse en los puentes o
simbólico y existencial, que habrá de determinar el
canales pluviales, constituyéndose en un grupo
camino que escojan y el futuro que encuentren. Por
vulnerable, de modo tal que en varias ocasiones
un lado, está el pueblo, Santiago Mexquititlán, que
algunos de estos muchachos han sido violentados
les brinda un sentido de pertenencia e identidad,
física o sexualmente mientras duermen. En tanto
un origen, un orgullo y una lengua distintiva; una
que, por su apariencia desaliñada y mugrosa y su
comportamiento desorientado y errático, tienden a
comunidad, una red de reciprocidad y ayuda
ser discriminados y agredidos verbalmente por parte
mutua, y la configuración imaginaria de una ‘tierra

de algunos automovilistas y de la guardia municipal.

prometida’; no obstante la pobreza, la desigualdad,

El exceso en el empleo de estas sustancias

el abandono y la precariedad que les han obligado

sicotrópicas, y de los inhalantes en particular, por

a migrar para buscar la subsistencia. Por otro

parte de este grupo de jóvenes indígenas, les ha

lado, está la gran ciudad, con las nociones de

ocasionado un sinfín de problemas y adversidades.

modernidad, progreso y beneficio personal que

Las drogas les provocan desorientación y

aporta; con las indudable ventajas tecnológicas

alucinaciones, que en ocasiones los conducen a

que ofrece y sus inagotables y tentadoras ofertas de

tener conductas violentas contra sus compañeros

de crucero, a quienes llegan a golpear e incluso a

consumo y hartazgo; asociadas con sus incesantes

herir con armas punzocortantes.

amenazas, el escandaloso individualismo que

Pero hay que reconocer que para gran parte de

promueve, el anonimato que niega a la persona, la

los niños y jóvenes otomíes, el crucero representa explotación y el abuso que se legitiman, junto con la una actividad que forma parte de un plan de vida enorme frustración que acompaña a quien no puede más amplio, que tiene que ver con su familia, su acceder a las dulzuras y placeres que el mercado desarrollo personal y su formación escolar. Así, ofrece. Qué tanto la autopista de la modernidad, los muchachos que continúan en la secundaria, el individualismo y el mercado, acabe por borrar acuden al crucero en vacaciones y fines de el empedrado y viejo camino del costumbre, la semana, o como un medio para ayudar a su familia y para comprar los zapatos, la ropa o los útiles comunidad y el intercambio recíproco, dependerá escolares necesarios para seguir estudiando. Pero de cómo se posicionen los propios jóvenes ñäñho a muchos de esos niños o jóvenes no les agrada frente a este panorama complejo y contradictorio, pero salir al crucero y preferirían quedarse en su casa, también de cómo evolucionen la economía, la sociedad y

por el temor a ser identificados y resultar objeto de

la cultura de Querétaro, de México y el mundo.

170 **171**



INDIOS EN LA CIUDAD: IDENTIDAD, VIDA COTIDIANA E INCLUSIóN SOCIAL DE LA POBLACIóN INDíGENA EN LA METRóPOLI QUERETANA

EL OTRO LADO DEL *jALE*. LOS MARMOLEROS OTOMíES

EN LA CIUDAD DE QUERéTARO

María Antonieta González

Para émile Durkheim, el tiempo como lo

la ciudad deviene en una especie de reservorio de

conocemos existe porque somos seres sociales,

tiempos distintos que se entrecruzan, conectan

lo que sugiere que el tiempo no está dado, sino

y desconectan, de manera constante y siempre

que es socialmente construido y experimentado,

cambiante.

“pues el ritmo de la vida social está en la base de la

La ciudad posmoderna, pensada como Babel

categoría de tiempo” (1968:449). Sobre la base de

apocalíptica, no solo acoge una diversidad de

esta premisa, podemos afirmar que la experiencia

lenguas, estilos, preferencias, gustos, religiones,

del tiempo, su percepción y representación,

nacionalidades y perspectivas étnicas, sino

habrán de depender de la construcción conceptual

también de tiempos, que no terminan de ser

y ontológica que la sociedad haga de éste, esto es,

sometidos por el tiempo absoluto del discurso

de lo que Durkheim llama el *“ritmo de la vida social”*.

y en este contexto, cuando la migración supone el

astronómico, propio de la revolución tecnológica-

encuentro del migrante con un universo social

industrial, pues ese *“tiempo común que todo el*

mundo concibe de la misma manera"

y simbólico distinto al que le es propio, no solo

(ídem:452-

ha de concebirse como el cambio de perspectiva

453), y que, de acuerdo con Durkheim, permite

espacial y el traslado a un ámbito territorial nuevo

convocar a una fiesta, a una caza o a una expedición

y distinto, geográfica y socialmente, sino también

militar, no deja de ser una utopía, como la del

como el tránsito de un tiempo a otro tiempo. Así,

esperanto imaginado como idioma universal, pues

en la migración indígena podríamos hablar no

no todos estamos convocados a las mismas fiestas,

solo de un encuentro intercultural, sino como

a las mismas cacerías, ni a las mismas guerras.

parte de éste, de un encuentro intertemporal, entre

Sin embargo, la vida urbana sigue requiriendo

el tiempo de la tradición y el de la modernidad,

de un tiempo común, que pueda permitir la

el tiempo de la comunidad y el de la sociedad

convivencia y la vigencia de un orden social;

individualizada, el tiempo del mito y el tiempo del
ya pueden imaginarse el maremágnum que se
progreso, el tiempo de los ancestros y el tiempo de
hubiera desencadenado si finalmente el *'Peje'* se
los horarios, el tiempo del cielo y el de los relojes, el
hubiera mantenido en su negativa de introducir el
tiempo del surco y el tiempo del semáforo.
horario de verano en el primer año de su mandato,
A pesar de la hegemonía del reloj en el tiempo
pues mientras que en Iztapalapa serían las nueve,
lineal de la modernidad, persisten en ella, y sobre
del otro lado de la avenida zaragoza, en Neza, serían
todo en la versión exacerbada que de ella nos ofrece
las diez; …y ¿a qué hora quedamos de vernos?,…
la posmodernidad, una diversidad de formas
pues depende la colonia, mi cielo. Pero ese tiempo
del tiempo que son correlativas a la diversidad
común no es el del observatorio astronómico,
de grupos culturales, que lejos de desaparecer,
por mucho que con éste ajustemos el reloj, sino el
se reproducen en el mundo moderno y que

del poder, que ordena el tiempo social; de ahí que
encuentran en la ciudad, espacio privilegiado de la
Regina Martínez (2003) considere que el tiempo
modernidad, su punto de encuentro, reproducción,
hegemónico en la ciudad es el tiempo laboral
interpenetración, confrontación y mímesis. Así,
pagado; y precisamente el trabajo y el dinero son

los dos elementos centrales, claro está que no los
ámbar, siempre que no haya entrado en vigencia
únicos, que impulsan a los migrantes hacia las
el horario de verano, y nos ofrece la maravilla del
grandes urbes, en una sociedad capitalista, en la
“poniente en Querétaro que parecía reflejar el color
que no es un despropósito afirmar, como lo sería
de una rosa en Bengala” , que describió Borges en el
en otras sociedades, que: *time is money.*
Aleph, los marmoleros comienzan a llegar a la casa
Intentaré en este recuadro describir someramente
que ocupan en la ciudad de Querétaro. Algunos
algunas de estas construcciones sobre el tiempo

llegan caminando con la mochila en el hombro, con

y el trabajo que prevalecen entre los migrantes

el polvo del mármol en la cara, después de su jornada

sombrereteros en la ciudad de Querétaro, en

laboral; otros llegan en la camioneta del patrón,

una metrópoli crecientemente cosmopolita también con su mochila y el polvo en la cara, en la

y moderna, que lejos de absorber las formas

ropa y seguramente en los pulmones también.

diferenciales de existir, obliga al encuentro entre

Entran a la casa, donde hay un largo pasillo;

ellas, bien sea de carácter dialógico o hegemónico,

en éste dejan sus mochilas, sus pulidoras,

provocando fenómenos sociales aún más diversos

sus instrumentos de medición, sus botes con

y desafiantes. Hablamos del grupo de migrantes

herramienta, y se forman para lavarse, en un baño

de la microrregión indígena de Sombrerete,

delimitado con tablas y telas. Quien llega primero

Cadereyta, en el semidesierto queretano, de

se baña primero. Mientras les toca su turno, los

quienes hemos dado cuenta en el cuerpo del
demás encienden la televisión, en las noticias
presente libro (apartado 4° del capítulo 4); quienes
de canales nacionales, se acuestan en sus camas
viajan cada semana a la ciudad de Querétaro,
construidas con tabiques y tablas, sobre las cuales
desde su comunidad de origen, para emplearse
se coloca el colchón, o constituidas tan solo de
como *‘marmoleros’* [1] en los fraccionamientos más
cartones y cobijas. Sin importar lo que suceda en
exclusivos de la ciudad.
la tele, ponen música en sus celulares, mientras
Es muy amplia la literatura científica sobre la
esperan su turno al baño, en una orquesta de
situación laboral de los migrantes en México, bien
sonidos emitidos por dispositivos y aparatos de
sea los que se desplazan dentro del país o los que
toda índole; sinfonía en que interviene también el
emigran al extranjero. Pero poco se habla de lo que
coro de los propios marmoleros, que ríen, juegan,
hay ‘detrás’ de la jornada laboral; esos momentos

gritan, platican y sueltan vaciladas.

del esparcimiento, que resultan de particular

Algunos salen a comprar a la tienda de la esquina

importancia por su contenido emocional, jabones para baño y estropajos de ixtle. Otros

simbólico y valorativo, esto es, por su dimensión

ponen a cargar sus celulares, mientras ponen

cultural, puesto que se trata del tiempo de la

música de bandas a todo volumen, de manera que

socialización, la *'libertad'* y el chacoteo, fuera del

se escuchan a la vez varias canciones, además de la

contexto laboral, ordenado y monótono; tiempo

voz del locutor del noticiario de las ocho de la noche;

que sugiere una vida no robotizada, no lineal,

pero nadie se inmuta con el escándalo. Algunos se

dotado de gran creatividad discursiva, que recrea

sientan en botes alrededor de la televisión, para

una temporalidad alternativa a la del reloj checador

escuchar y comentar las noticias más destacadas

y la jornada laboral.

del día, ya sean nacionales, locales o de cualquier

A las seis y media de la tarde, tiempo del reloj,

parte del mundo; así que entre asesinatos,

cuando la luz del día se encuentra en su tonalidad

discursos o pleitos de políticos, accidentes en

el Distrito Federal, manifestaciones, guerras y

1 Así se autonombran, ya que colocan piezas de mármol en los interiores

un sinfín de temas, sin excluir los interminables

de las casas: pisos, cubiertas, baños, lavabos, etc.; este oficio es poco

común por su grado de especialización, aunque puede catalogarse dentro

comerciales, los marmoleros esperan a bañarse,

de la rama de la construcción.

conviven con sus paisanos y descansan del

arduo día de trabajo.

comida, la guardan en el refrigerador que tienen

Después de que una decena de hombres se han

al servicio de todos.

aseado, llega el momento de preparar la comida del

El habla de estos marmoleros es peculiar, un

día, o más bien de la nochecita. Si es lunes, martes

citadino desacostumbrado tendría muchas dudas
o miércoles, la comida es más sabrosa, pues es la
acerca de la pronunciación y el significado de sus
que les guisaron y mandaron, a manera de itacate,
palabras; son códigos que comparten como grupo
sus esposas o sus madres desde el pueblo. Para
del mismo pueblo de origen y el mismo ámbito
consumir los alimentos se dividen en dos grupos; en
laboral. Ellos heredaron una lengua distinta a
el primero están los patrones y algunos parientes
la de sus abuelos, que hablaban el otomí, pero
cercanos; en el segundo, los más jóvenes, los
también distinta al español que hablan las clases
nuevos y los chalanes. Mientras unos salen a
medias de la ciudad, tratándose de una lengua
comprar tortillas y refrescos, otros calientan la
que combina con el español una jerga sui géneris,
comida en una parrilla de gas, sobrepuesta en las
cajas de herramientas.
que no deja de incluir expresiones del otomí, o
tomitero, como le llaman a la lengua materna de

Los marmoleros se sientan a comer en mesas

sus padres. Así que los marmoleros hablan un

improvisadas con botes y trozos de mármol,

‘español otomizado’, *‘espamí’*, u *‘otoñol’*, mediante

mientras ven las telenovelas, disfrutando de sus

el cual dan vida a los objetos: – ¡Se van a ir esos

guisos. Algunos pocos salen a comer a las fondas

cercanas, en pequeños grupos de dos o tres. Al

tenis también a su casa!; hacen metáforas de

terminar la comida, siguen viendo las telenovelas,

partes de cuerpo con objetos: – Su escalera de don

la lucha libre gringa, o programas *‘americanos’* de

Mario (para referirse a la columna vertebral).

cómo reparar automóviles, de cómo construir

En ocasiones no importa el género, ni el número,

casas, o de emergencias policiacas, riendo y

para poner apodos, como ‘la gótica’, ‘la muñeca’,

disfrutando del espectáculo. Después de un rato,

‘la besucona’, o para asignar diminutivos a los

comienzan a recoger y lavar los trastes. Las tortillas

nombres, como ‘bellos’, por Silverio. Estos juegos

sobrantes se colocan en un costal para *“la muñeca”*,

resultan más acentuados en los adultos, quienes

quien se las lleva para sus animales; y si sobró

tuvieron más contacto verbal en otomí:

Español de Sombrerete *(español-otomí)*

Español estándar

“Dale su toper la Rosa”

Dale el toper a Rosa

“Préstame tu juego pa’ que juego”

Préstame tu juego para jugar

“Come piñón pa’ que te truenes tus

Come piñón para que te truenes los

diente, pa’ que te despiertas”

dientes, para que te despiertes

“Si sé atomí, se tomitera”

Si se (hablar) otomí, soy tomitera

“Es nuestros orígenes”

Son nuestros orígenes

174 **175**

La *‘carrilla’* es fundamental en la cotidianeidad

Canteras y Granitos” ; ellos juegan por el gusto de

comunicativa de los marmoleros; se trata de
jugar, ya que muy pocas veces ganan el partido.
una suerte de situación de burla, ironía y juego
Al llegar el viernes, casi al término del ciclo
verbal, que evidencia las características de una
semanal de estancia en la ciudad, los marmoleros
persona o sus acciones, y que en el contexto de
acostumbran comprar alguna bebida alcohólica,
los marmoleros tiene la función de aligerar las
que consumen en su casa, mientras juegan
tensiones en sus relaciones cotidianas. Todos son
cartas o algún otro juego de mesa, entre intensas
víctimas de *'la carrilla'* todo el tiempo, por lo cual
y animadas pláticas sobre la política en su
siempre hay alguien en la casa que ríe de sí mismo
comunidad, las siembras, la falta de lluvias o
o de los demás, y eso es contagioso. Incluso en el
la helada; sobre el pastoreo y las razas de chivas
trabajo: *"Nunca se aburre aquí uno, siempre hay*
y borregos; sobre los parajes de la comunidad, o
alguien que dice algo por acá, y el otro contesta

sobre sus aventuras en los bailes de su pueblo y

por allá, y luego el de hasta para acá también se

las poblaciones de la región. El ‘rancho’ siempre

mete y se hace un desmadre, son muy relajosos

está presente en el espacio discursivo de los

todos” (‘el Gasolinas’).

marmoleros mientras están en la ciudad, y con él su

Estas formas comunicativas solo se dan cuando

gente, sus familiares, los problemas comunitarios,

están en grupo, en una suerte de atmósfera creada

políticos o religiosos. Pero aunque las familias

comunitariamente, en que los problemas que

de los marmoleros sean antagónicas en su

surgen, tocantes al trabajo y a alguna desviación

comunidad, en la ciudad no hay cabida para la

del orden en la interacción grupal, adquieren

confrontación.

una cualidad efímera, graciosa, que se agotan

La cotidianeidad de los marmoleros en la ciudad

por el hecho de reírse de ella, y que se supera

tiene lugar en espacios contrastantes, del trabajo

compartiéndola con el grupo. Esto se reafirma
en las casas de empresarios y políticos ricos, en las
con el hecho de que los marmoleros casi siempre
que se ganan la vida colocándoles mármol, a la casa
recorren la ciudad acompañados; nadie sale solo a
de estancia, repleta de herramienta, mobiliario
la calle a menos que vaya a la tienda de la esquina,
improvisado por ellos mismos, con material de
o para un motivo especial, como es visitar a *'las*
trabajo, ropa colgada y mochilas de viaje. Sin
amigas'. Cuando se refieren a *'las amigas'* en la
embargo, a donde vayan llevan consigo sus códigos
ciudad, se trata para los marmoleros de *"el otro*
compartidos, su *'carilla'*, su *'relajo'*; códigos que
jale" , una distracción innegable y que es reconocida
tienen una función equiparable a la de una lengua:
por todos, incluso entre parientes políticos, al
mantener la cohesión grupal en el contexto urbano.
punto que no es raro escuchar que algún pariente
en el pueblo, hombre o mujer, se despida de un
y sí, los marmoleros vienen a la ciudad, en primera

marmolero con un deseo de buena suerte: “*que*

instancia para obtener un mejor sustento familiar,

tengan muchas novias”.

dicha actividad se organiza y reproduce mediante

el despliegue de estrategias de adaptación al

El futbol es una actividad importante para los

espacio urbano, de modo que al echar mano de

marmoleros. Cada fin de semana, al regresar a su

estos códigos compartidos, ellos mantienen

comunidad los más jóvenes juegan entre dos y tres

una visión y una praxis propia del tiempo y de su

partidos, en torneos inter e intracomunitarios; el

uso. El tiempo laboral lo convierten en un tiempo

gusto por este deporte se ha extendido a la ciudad,

comunitario, bien sea que trabajen en alguna

donde han formado un equipo para integrarse

casa de El Campanario2, o que se encuentren en el

a un torneo de la unidad deportiva cercana a su

residencia. Ahí, usan como uniforme su playera de

2 Se trata de uno de los fraccionamientos más exclusivos de la ciudad

trabajo, con la leyenda: “*Colocaciones, Mármoles,*

de Querétaro.

espacio lúdico de su casa de estancia en la ciudad,

caprichosas, las facilidades tecnológicas de la

en el ritual del término de su jornada semanal.

tecnología, como el celular y el internet, y el acceso

Para los marmoleros, además de ser su principal

a muchos servicios confortables. Pero prefieren

fuente de ingresos, la ciudad representa también

su tierra: – “*Aquí en la ciudad hay trabajo, pero*

una vida estresante, llena de ruido, peligros y

allá en el rancho, está la familia, está la tierra”,

acechanzas. Pero ellos no rechazan del todo esa

dice uno de ellos. Así, los marmoleros son en la

vida acelerada de la modernidad urbana, sino

ciudad un grupo diferenciado y diferente, que

que dialogan con ella, de manera que disfrutan

vive, camina, trabaja y concibe la vida moderna

observar las formas constructivas diferentes y

a su manera.

Bibliografía

·Durkheim, Emile. 1968. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires, Ed, Shapire.

·González Amaro, María Antonieta. 2012. *Aquí no es allá. Migración y desplazamiento lingüístico entre*

la población otomí del semidesierto queretano. El caso de Sombrerete, Cadereyta. Querétaro, UAQ, tesis

profesional.

·Martínez Casas, Regina. 2003. *"De la orilla de la eternidad informacional a la atemporalidad del ritual:*

indígenas urbanos del siglo XXI" . En: Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, México, UNAM.



Alejandro Vázquez Estrada

Diego Prieto Hernández

CAPíTULO 5.

LA CIUDAD COMO DESTINO y áMBITO COMUNITARIO.

RESIDENCIA y VIDA COTIDIANA.

“Sin duda la gente siempre ha sido más móvil y las identidades menos fijas de lo

que sugieren las

aproximaciones estáticas y tipificantes de la antropología clásica. ” (Gupta y Ferguson, 1997)

Nosotros vivimos aquí

Desde el primer capítulo del presente libro hemos dado cuenta de cómo *“los estudios sobre la presencia*

indígena en las grandes ciudades del país se han caracterizado por su mirada principalmente económica”

(Martínez Casas, 2007:19); sobre esa base, logramos comprender el funcionamiento de la estructura

social y las formas organizativas mediante las cuales los grupos indígenas realizan sus movimientos

a lo largo del tiempo y el espacio, entendiendo a la migración como una estrategia en la vida rural

(Serna, 1996). Ha sido en este andar que observamos que *“los lazos comunitarios que prevalecen entre*

los inmigrantes en las ciudades son los de paisanazgo, es decir, los lazos que derivan de una pertenencia

a una comunidad local” (Velasco Ortiz , 2010:17), y que en lo que respecta a las actividades laborales,

“la heterogeneidad de la población indígena presupone una serie de ocupaciones laborales relacionadas,

en muchas ocasiones, con su etnia, el territorio de origen, el género, la edad, el grupo domésticos y las

posibilidades de empleo más o menos estable en dicho contexto” (Farfán, 2012: 52).

Todas estas características apuntan a la necesidad de realizar esfuerzos hacia eso que Séverine Durin,

llama el estudio de las etnicidades urbanas a partir de sus procesos de inserción (2010). Desde las

décadas de los 60 y 70 del siglo xx, las ciudades en América Latina se convierten en esos escenarios en

que se fueron congregando aquellos que se visualizaban como distintos, ajenos y en tránsito, quienes

comenzaron a incorporar lenguas, comportamientos y estructuras espaciales diferentes (García Canclini,

2005) a los barrios, colonias y plazas públicas de las ciudades a las que fueron llegando y en las que se

fueron tornando cada vez más visibles e ineludibles, en conglomerados urbanos en que la relaciones

asimétricas entre indio y blanco no desaparecieron, sino que se reconvirtieron en desigualdades de

clase (Cardoso de Oliveira, 2007).

En el capítulo anterior pudimos observar cómo en la actualidad en casi todas las grandes ciudades del

país existen núcleos indígenas que transitan por el espacio urbano, en un periplo que abarca itinerarios

de mayor alcance, o que permanecen en la ciudad por temporadas específicas y delimitadas en el tiempo,

paro también encontramos grupos que se han asentado en la ciudad por períodos más prolongados y

que, sin romper por completo con sus comunidades de origen, han establecido residencia en la ciudad y

radican en ésta desde hace dos o tres generaciones, bien sea en vecindades, barriadas, colonias populares,

asentamientos irregulares, o casas propias en unidades de habitación popular[34], obtenidas a través de

programas de vivienda popular y/o créditos para vivienda *‘de interés social’*; haciendo de la ciudad su

espacio preeminente de reproducción, y resignificando y reconectando los vínculos con sus pueblos de

origen, con los que mantienen relaciones más o menos intensas, que suelen cambiar de sentido, aunque

no necesariamente desaparecer, entre las nuevas generaciones.

En un mundo contemporáneo crecientemente interconectado, pero también heterogéneo, individualizante

y segregado; en que las urbes constituyen inmensas concentraciones de personas, que se reconocen a

sí mismas aisladas, en medio de las masas humanas que les rodean, conformando verdaderos desiertos

urbanos, en los cuales la gente casi no mira, reconoce e interactúa con el vecino próximo; en que los medios

de comunicación se han vuelto potentes, globales, inmediatos y accesibles, pero la gente no se comunica

con quien le rodea; el discurso y las políticas multiculturales[35] aparecen como la forma que legítima

las ansiedades y anhelos de una sociedad que sigue fascinada/atemorizada por aquello que considera

distinto. En este contexto, vale la pena repensar conceptos como cultura, identidad y territorio desde las

experiencias cotidianas de los indígenas y sus relaciones interétnicas con el resto de la sociedad urbana.

En este capítulo intentaremos reflexionar y discutir alrededor de dichos conceptos, a partir del análisis de

distintos casos referidos a grupos indígenas asentados en la ciudad de manera prolongada y, si se puede

decir, permanente. Primero abordaremos la experiencia de los triquis que han conformado un colectivo

habitacional organizado y claramente definido desde el punto de vista étnico, ubicado en la calle del

Acuerdo, de la colonia Unidad Nacional. Luego trabajaremos el caso de los ñäñho de la colonia Nueva

Realidad, localizada al norte de la ciudad. Más adelante abordamos el estudio de la población ñäñho que,

sin tener el grado de organización que podremos observar en el caso anterior, se ha ido asentando en

la colonia Las Margaritas, en las cercanías de San josé el Alto; el cuarto caso de estudio se enfoca en los

nahuas que ocupan vecindades de San Francisquito; y el quinto y último se remite a grupos mazahuas

avecindados en el centro histórico.

Al finalizar el capítulo presentaremos algunas ideas respecto a la cultura, el territorio y la identidad de

estos grupos indígenas, considerando que dichos elementos nos acercan hacia la construcción de una

política multicultural pertinente a las presencias y residencias de los indígenas en un medio urbano, tema

que detallamos en el siguiente capítulo.

Los triquis oaxaqueños en Querétaro36

La mayoría de los triquis, o *tinujei*, que viven en la colonia Unidad Nacional, provienen de la región Triqui

baja de Oaxaca, específicamente de la comunidad de **Guadalupe Tilapa**, perteneciente al municipio de

Santiago juxtlahuaca y también al municipio Autónomo de San juan Copala. Los primeros *tinujei* llegaron

a Querétaro a principios de los años noventa y en estos veintitantos años han llegado a constituir una

colonia que abarca a alrededor de cuarenta familias.

34 Perraudin (2010) realiza un interesante estudio donde narra la variedad de opciones residenciales que han tenido los otomís de Santiago Mexquititlán en el Distrito Federal. Un aspecto importante que podemos señalar es que esta variabilidad de opciones se replica al menos en los casos de la ciudad de Querétaro, Guadalajara (Martínez Casas, 2007) Tijuana (Velasco Ortiz, 2010) y Monterrey (Farfán Morales, 2012) sugiriéndonos con ello una estrategia residencial en la ciudad.

35 Séverine Durin (2010) establece una interesante discusión sobre las políticas neoindigenistas y multiculturalistas en Monterrey al igual que Terven y Vázquez (2011) lo hacen para el caso de Puebla y Querétaro.

36 Los datos etnográficos que a continuación se muestran han sido realizados por Itzel Sofía Rivas Padrón ; para profundizar en ellos, ver Rivas Padrón (2012a y 2012b)

Los triquis queretanos relatan que llegaron a la ciudad por la venta de artesanías, y que progresivamente

fueron encontrando un buen mercado y espacios cada vez más permanentes para la venta de sus productos:

“*por el turismo, vendíamos mucho y como ya estaba más cerca de oaxaca podíamos regresar más pronto”*

(Celia, 2010) . Además de las posibilidades económicas que se abrieron con la apertura de esta nueva plaza

para la distribución de las mercancías triquis, ellos se refieren también a que en esta ciudad encontraron

un lugar relativamente tranquilo para vivir, alejados de los conflictos y la violencia que en las últimas

décadas se ha vivido en la región de San juan Copala, por el enfrentamiento entre grupos antagónicos.

Dicen que los conflictos que se viven en dicha región, han provocado muertes y enfrentamientos violentos

entre la comunidad triqui, así que algunas familias han preferido venirse a Querétaro, en búsqueda de un

ambiente más tranquilo y alejado de la confrontación.

Doña Mago, una de las primeras mujeres triquis que se estableció en Querétaro con su familia, comenzó

a venir por temporadas hace más de 30 años. Ella salió de Guadalupe Tilapa, porque quedó viuda a los 28

años a causa del conflicto entre distintos grupos políticos. Fue por el año de 1979 que salió para la ciudad

de México, donde se encontraba su madre, Valentina; allá vendían artesanía de telar y con lo que sacaba

mantenía a sus hijos, pues ella tuvo que hacerse cargo de la familia.

Mientras tanto, sus hijos Prudencio, Celia, Pilar, Celestino e Isabel, se quedaron en Guadalupe Tilapa, en

casa de los abuelos paternos. Aunque los cuidaban bien, Pili reconoce que no es lo mismo estar con la mamá

que con los abuelos, y aunque su mamá les mandaba para comer, aun así pasaron muchas necesidades.

De ahí que, desde pequeños, tuvieron que trabajar para poder completar los gastos de su manutención,

así que una vez que terminaron la primaria, Prudencio, Celia y Pili se fueron a la ciudad de México para

ayudar a su mamá en la venta de artesanías. A Celia le tocó irse a alcanzar a su mamá a los 14 años, y con

ella aprendió a tejer en telar de cintura, para producir morrales para la venta. Por su parte, Pili salió de

Tilapa por primera vez a los 12 años, dedicándose sobre todo a la confección de diademas.

Al principio, como estaban todavía en la escuela, Celestino e Isabel solo podían ir con su mamá y hermanos

en el periodo vacacional. Con el tiempo, doña Mago empezó a desplazarse desde México a otros lugares,

como San Luis Potosí, Guanajuato y Sinaloa, buscando nuevos mercados, por consejo de otros paisanos.

Pero fue en San Blas, Nayarit, que Margarita compró un terreno y construyó una casa propia; así que

cuando Celestino terminó la primaria, su mamá fue por él y por Isabel a Oaxaca y se los llevó a vivir con

ellos a San Blas, hacia 1990.

Paralelamente, tanto Margarita como sus hijos mayores, Prudencio, Celia y Pilar, empezaron a acudir con

mayor a Querétaro, pues ahí tenían buenas ventas. Entonces doña Mago, optó por dejar por temporadas

a sus hijos en San Blas, encargados con su cuñada Marcela (que también se había quedado viuda, a causa

del conflicto), quién tenía una niñita de cuatro años. Margarita regresaba a San Blas cada tres o cuatro

meses para ver a sus hijos y luego volvía a Querétaro. En San Blas, Celestino asistía a una secundaria

con internado, y sólo regresaba a casa los fines de semana; Isabel, por su parte, continuaba asistiendo a

la primaria y a la salida se ocupaba en la venta de pepitas; ella asegura que aquella le provocaba mucho

entusiasmo y alegría, porque la gente se formaba para comprar sus pepitas, *“me ponían con mi comal, y*

ahí ponía las pepitas a tostar” (Isabel, 2011). Las ganancias de ese negocio eran para los gastos inmediatos

–comida y cosas para la escuela– de Isabel y Celestino.

Isabel dice que al principio su mamá no quería que fuera a la escuela en San Blas, pues la niña seguía

siendo monolingüe, y, a decir de ella, *“ni siquiera sabía qué significaba la palabra no”* . Pero un día conoció

a un maestro, que le comentó algo relacionado con la escuela (palabra que si entendía), y lo siguió para

saber dónde se encontraba este lugar. Después de esto su mamá habló con el maestro para saber si podía

asistir y fue aceptada, razón por la cual su mamá decidió dejarla en San Blas, mientras iba a vender a

Querétaro o a algún otro lugar. Así las cosas, cuando doña Mago se dio cuenta que la venta de artesanías

iba mejor en la ciudad de Querétaro, que además se encontraba más cerca de Oaxaca, buscó la forma de

cambiar su residencia a esta capital.

Prudencio comenta que en sus primeras temporadas en Querétaro dormían en la calle. Era cuando sólo

doña Mago, Pilar, Celia y él, venían a vender artesanías, en el comercio ambulante. Después ocuparon

un local para establecer el negocio y optaron por rentar una pequeña vivienda en el Centro Histórico.

Entonces Margarita mandó por Celestino e Isabel –que tenían 15 y 13 años respectivamente–, y e invitó a

venirse a su cuñada Marcela con su hija.

La mayoría de la gente triqui que ha llegado a Querétaro ha sido gracias a Margarita, incluyendo a la

familia directa de su difunto esposo, en correspondencia con el sistema patrilocal, tradicional entre de

los triquis en Oaxaca.

La casa que primero rentaron en el Centro Histórico, la utilizaron durante dos meses, porque luego

tuvieron que afrontar una demanda por parte del dueño, que se dio cuenta de la cantidad de personas

que llegaban a quedarse en ese lugar tan reducido, que llegaban a ser hasta 30 personas, incluyendo

tres generaciones de familiares. Fue este el primer conflicto que tuvieron que enfrentar los triquis en el

camino de conformar el asentamiento que ahora tienen en la metrópoli queretana, y aunque lo ganaron37,

de cualquier manera tuvieron que salirse de la casa, ante la presión del dueño y de los vecinos. Entonces se

dispersaron en núcleos más pequeños, de dos o tres familias, que optaron por rentar viviendas separadas

en otras vecindades del Centro.

En el caso de la familia Merino Ramírez, ellos reconocen que su llegada a Querétaro estuvo directamente

ligada con el conflicto que enfrenta a los grupos políticos existentes en su región. Ellos dejaron su pueblo en

1994, debido a los violentos choques que se venían produciendo entre organizaciones triquis antagónicas,

entre ellas el ***Movimiento de Unificación y Lucha Triqui*** (Mult) y el ***Movimiento de Unificación y Lucha***

Triqui Independiente (Multi), con la intervención de facciones paramilitares, como ***Unión de Bienestar***

Social de la Región Triqui (Ubisort), situación que de continuo ponía en riesgo sus vidas.

"… yo por eso me vine aquí, porque yo tengo muchos hijos… te llegan a matar a tus hermanos, te llegan

a matar a tus hermanas, a tus sobrinos, a tus tíos, no te gustaría. Entrarías en el conflicto, entrarías

al problema, haga de cuenta,… entonces mejor me retiro, por eso mejor me retiro y todavía estoy con

mis hijos, ellos están conmigo, ellos están estudiando, andan libres. A mí sí me mataron a mi hermano,

mataron a mi primo, mataron a mi compadre, la gente que más se lleva conmigo, y a mucha gente que

si se lleva conmigo, entonces para no meterme en más conflictos, por eso me quedo aquí porque si yo

digo eso a mis hijos, se crean más conflictos, por eso no quiero que se metan mis hijos, ellos ya están

estudiando, tienen otra mentalidad, otra ideología y otras capacidades, tienen otro nivel de estudio ya

piensan mejor, piensan diferente.” (Don Pablo, 2010).

Don Pablo, junto con doña Hilda, su esposa, y Raymundo, su octavo hijo, fueron los primeros de esta

familia que llegaron a Querétaro. El resto de sus hijos, se quedó en el internado de religiosos maristas de

San juan Copala a terminar la primaria, conforme la fueron concluyendo, se vinieron a Querétaro con sus

papás. Rodrigo fue el primero en terminar la primaria, y cuando lo hizo vino a Querétaro a encontrarse

37 Este es el primer caso en que los triquis en Querétaro se apoyaron en un abogado que les asesoró y llevó a cabo la defensa legal en el juicio de desalojo. Conviene recordar este incidente, porque los *tinujei* han utilizado los recursos jurídicos a su alcance como una forma de gestionar y defender sus intereses frente a las amenazas y agresiones que han recibido.

con su familia; luego llegó Pablo, al concluir la primaria. Los últimos en salir de su comunidad fueron

Isaías, Lulú y Berna, luego de que Isaías sufrió una emboscada cuando se dirigía a su domicilio, teniendo

que pasar por un prolongado de recuperación de sus lesiones. Fue así que Bernardo e Isaías vinieron a

Querétaro, mientras que a Lulú la mandaron al internado *"Villa de las Niñas"*, en Chalco, Estado de México,

donde cursó hasta la preparatoria, para venir después a Querétaro a alcanzar a su familia en 2009, hace

apenas dos años. De estas narrativas, podemos observar que en diversas ocasiones la familia Merino

estuvo expuesta a la violencia en la región Triqui, generando formas de ayuda y redes solidarias que les

permitieron reconstituir el grupo familiar lejos de su lugar de origen, con la ayuda de otros paisanos.

Elementos culturales

La lengua triqui se encuentra presente en la vida cotidiana de la colonia de los miembros de la comunidad

tinujei de Querétaro, así como en el nombre de su organización representativa, la **"**Asociación de Artesanos

Indígenas Triquis *Tinujei38,* A.C". Por lo general, los integrantes de la primera y la segunda generación de

residentes en Querétaro (digamos *'abuelos'* y *'padres'*), son los que usan la lengua materna con mayor

fluidez, mientras que los de la tercera generación, que por lo general son niños y estudiantes de primaria

y secundaria, generalmente lo pueden entender, pero ya no lo hablan.

Como es evidente, todos los residentes de la primera generación nacieron en la región Triqui de Oaxaca,

Hay que destacar que la segunda generación se divide entre los que nacieron en Oaxaca y los nacidos en

Querétaro, los cuales hablan con menor competencia su lengua materna, debido a que desde su infancia

han convivido con mayor intensidad con la gente de la ciudad; sin embargo todos los nacidos en Oaxaca, y

que vivieron al menos de cinco a diez años en su región de origen, manejan el triqui para comunicarse con

sus padres, familiares u otros hablantes. El uso de la lengua es muy frecuente entre los adultos, pero en el

trato con los menores de 14 años sólo hablan en español.

…aquí todos hablamos el dialecto, para comer, para dormir, para todo lo hablamos, pero ya los niños ya no

hablan… si entienden, pero no pueden hablar;… creo ya que mis hijos ya ni van hablar… Lo que pasa es que

la cultura es un adorno, ya… porque ahora sí, hablar triqui no nos beneficia en nada, pero ¿que con eso?, con

eso no te van a dar trabajo, con eso no te dan nada, ni el gobierno te hace caso… pero quién sabe, no hay

como prepararse, tener una buena carrera, eso nadie te lo va a quitar (Don Nacho, 2010).

En el espacio doméstico se puede observar con más frecuencia el uso de la lengua triqui para comunicarse,

así como también en algunos lugares de trabajo que comparten con otros hablantes, como los carritos

para la venta de artesanías. En la familia Merino Ramírez el uso de la lengua se da en todo momento, aún

con las dos hijas que no la hablan pero la entienden, aunque uno de los hermanos hablantes sólo habla

triqui con sus hermanos que saben, en tanto que hacia ellas dos se dirige en español.

Todas las triquis de la primera generación en la ciudad de Querétaro siguen utilizando el *huipil* rojo,

característico del pueblo *tinujei*, sobre todo cuando atienden el negocio, acuden a marchas, se presentan en

exposiciones artesanales, o reciben algún funcionario en su colonia. Así, en todas las actividades formales

de la Asociación, se utiliza el huipil, pues con éste se distinguen como indígenas, triquis y oaxaqueños. En

cuanto a la vestimenta de los hombres, esta ya se había perdido desde antes que llegaran a la ciudad; sin

38 Según García Alcaraz, 1997, *tinujei* significa ‘hermano’.





embargo en algunas festividades y ceremonias39, o encuentros de carácter político, algunos hombres usan

ciertos distintivos tradicionales, como huaraches, sombrero, jorongo, calzón blanco, morral, paliacate,

cinturón o camisa de satín, como rasgo identitario y para ostentar su condición indígena.

Forma de organización social

Cada una de las unidades domésticas tiene su propia organización interna, que puede variar en función de la

existencia o no del padre de familia. Pero en general encontramos que a las mujeres se les asignan las tarea

domésticas (limpieza, cocina y cuidado de los menores, principalmente), así como el cuidado del puesto

para la venta de artesanías. El mecanismo principal con que cuentan los triquis para la comercialización

de sus mercancías son los *‘carritos’* que concesiona el municipio a vendedores de productos artesanales

y turísticos en los andadores del Centro Histórico, y que están asignados al matrimonio o núcleo familiar,

siendo las mujeres quienes lo atienden y a quienes se les encuentra con mayor frecuencia en el puesto;

aunque ocasionalmente contratan a algún empleado para cuidar el carrito, o se lo encargan a sus hijos, que

apoyan por la mañana o por la tarde, dependiendo de su horario escolar.

Las tareas de los varones se enfocan más al traslado de las mercancías, la compra de materias primas,

insumos u otros productos para ofrecer en el puesto, el cuidado del negocio, la participación en las

gestiones de carácter político administrativo y la realización de las tareas más pesadas que pudiese haber

en el hogar, como la construcción de la casa.

Un aspecto destacado en lo que se refiere a la presencia política y social de los triquis en la ciudad, es la

existencia de una organización que ha prevalecido a lo largo de poco más de diez años y a través de la cual

ellos gestionan sus demandas y representan sus intereses colectivos. Se trata, como hemos dicho ya, de la

“Asociación de Artesanos Indígenas Triquis - *Tinujei* A.C.”.

Fue Prudencio quien planteó la iniciativa de formar dicha organización y fue, por tanto, el primer presidente

de la mesa directiva, cuando recién acababa de formarse, en 1992. Desde un principio, dicha organización

se definió independiente de los partidos políticos y de los grupos confrontados en San juan Copala, aunque

reconocen que fue el PRI de Querétaro quien los apoyó a crear la Asociación. Independientemente de esta

relación más o menos amistosa con PRI, ellos se han mantenido al margen de la política partidista y de

los antagonismos históricos que envuelven al pueblo triqui. Por eso mismo, no les gusta hacerse mucha

propaganda en Internet (como sucede con otras organizaciones Triquis), y mucho menos que otros grupos

o movimientos oaxaqueños se les unan.

Prudencio señala que a él le gusta la forma como opera la organización, porque

los beneficios son

directamente para la comunidad triqui, sin que existan intermediarios, sean estos partidos o grupos

políticos, pues de acuerdo con su forma de pensar, si hubiese participación de externos o mestizos, el

beneficio se vería manipulado y el interés quedaría confundido.

En cuanto a la relación con otros grupos indígenas Prudencio comentó que le parece increíble que los

otomíes no se organicen para su beneficio, *"… ellos deberían estar más organizados que nosotros…pero*

prefieren trabajar con los mestizos" (Prudencio, 2011). Ello nos lo dijo, dando a entender que los otomíes

se encontraban en su lugar de origen, mientras que ellos no, pero que por el hecho de ser mexicanos

tienen derechos constitucionales que respaldan sus demandas como migrantes.

39 Se menciona que la vestimenta masculina consistía en un calzón de manta hasta la rodilla, faja roja bordada en telar, una camisa de satín hecha a mano, huaraches de correa, sombrero de palma y un zarape bordado en telar.

Para Prudencio la situación en que se encuentra actualmente la comunidad triqui queretana es aceptable,

"ahorita estamos en la gloria…" (Prudencio, 2011) , en comparación con las difíciles condiciones que

afrontan sus pares en la región Triqui de Oaxaca, y las que tuvieron que sufrir ellos mismos recién

llegados a Querétaro. Recuerda cómo en el sexenio de Enrique Brugos García se les asignaron por parte

del gobierno estatal los terrenos que actualmente habitan, siendo la A.C. la institución que permitió llevar

a buen término dichas gestiones. Por eso dice Prudencio que han logrado mucho, y en poco tiempo, ya que

esto ocurrió en 1995, cuando su familia llevaba apenas cinco años en la ciudad de Querétaro.

Toda esta historia muestra que esta comunidad de triquis urbanos tiene la determinación de quedarse

definitivamente en la ciudad de Querétaro, y que el retorno a Oaxaca no es una opción; no solo por la

situación de confrontación y de violencia que desgarra a sus paisanos que viven allá, sino porque en esta

urbe han encontrado posibilidades de mejoramiento económico, reproducción cultural y reconocimiento

social que están interesados en mantener, esperando incluso incrementar la colonia triqui queretana,

como de hecho ha sucedido en los últimos años.

La permanencia en la ciudad también ha propiciado que generen proyectos en que se manifiesta su

intención de apropiarse del espacio y rearticular sus vínculos comunitarios, desde el punto de vista

espacial y simbólico. Por eso don Pablo, cuando fue presidente de la mesa directiva de la A.C., propuso

incrementar el alcance territorial de su colonia, mediante la compra de un terreno más amplio, pues se

han dado cuenta que su comunidad crece, *"nuestros hijos ya crecen, y ellos tendrán hijos; y ya en la colonia*

no cabemos,… queremos hacer una población" (Don Pablo Merino, 2010). La propuesta es conseguir un

terreno de ocho hectáreas, para distribuir entre viviendas, una agencia municipal, una escuela, una iglesia

y una plaza o jardín; con ello pretenden favorecer una mayor cohesión y un mejor nivel de bienestar de

la población indígena triqui de Querétaro. Con esa finalidad, han pedido el apoyo del gobierno estatal y

municipal, con el fin de que se les facilite un préstamo para cumplir con todos los requisitos que piden los

bancos para avalar la operación financiera.

La Asociación de Artesanos Indígenas Triquis - *Tinujei* A.C., cuenta con un reglamento interno o *Acta*

Constitutiva. En ella se establecen los derechos y obligaciones que tienen los triquis afiliados a la A.C.,

se estipula también que la organización debe contar con una *mesa directiva* (como un cabildo interno),

integrada por un presidente, un secretario y un tesorero; ellos tienen como responsabilidad dar voz a la

comunidad triqui ante las autoridades correspondientes.

Las reuniones de la Asociación son semanales, por lo general los martes o miércoles por la mañana,

que son los días en que no circulan los carritos municipales, pudiendo convocarse también a reuniones

extraordinarias cualquier día de la semana por la noche, después que regresan de trabajar. Las reuniones

tienen la finalidad de dar a conocer a la comunidad los proyectos que se quieren llevar a cabo por parte

de la mesa directiva, para saber si el grupo está de acuerdo. En las reuniones todos los integrantes pueden

tomar la palabra, no importa si son hombres o mujeres; lo mismo sucede con la elección de la mesa

directiva, que está abierta para cualquier integrante. En la elección de la mesa directiva participan todos

los afiliados a la Asociación. Hay dos vías para su elección: 1) que los miembros que quieren asumir un

puesto se propongan y los presentes voten por ellos, y 2) que alguien de la asamblea proponga candidatos,

y la gente se pronuncie a través del voto.

Cuando se elige a la nueva mesa directiva, se le hace una *bienvenida*, donde se le sirve de comer en un plato

de barro grande, un guisado de carne con un caldo *especial* (el caldo de la carne, que por lo general es de

res, guisado con salsa), en compañía de siete tortillas, que colocan arriba de cada uno de los platillos, que

corresponde a cada una de las nuevas autoridades; en la mesa se colocan también dos rejas de refrescos

de lata por cada integrante, para repartir entre toda la comunidad. Pero el día en que realmente toma

el mando el nuevo presidente es siempre en vísperas del Año Nuevo, cuando se hace el cambio de *'vara'*

o *'bastón'*; teniendo el cargo una duración de dos años. Para la *bienvenida* a la nueva mesa directiva, tanto

hombres como mujeres tienen que participar en los preparativos; y si no se presentan, se les hace un llamado

de atención, basándose en el Acta Constitutiva, para conocer los motivos por los cuales la persona no asistió.

A las mujeres les toca hacer la comida (el caldo, el guiso del caldo y las tortillas) para la bienvenida, tarea

que les ocupa toda la mañana, desde muy temprano, y parte de la tarde, mientras que a los hombres

les corresponde proveer todos los ingredientes para el banquete, la carne de res en especial, colocar las

mesas y las sillas para la comida y asegurarse que no falte nada durante la fiesta.

Un elemento identitario de carácter colectivo que los triquis han introducido en su vecindario, es el uso del

baño de vapor o *temazcal*, elemento que fue introducido hace aproximadamente ocho años. El lugar donde

se colocó el temazcal está en el predio de Celestino, que contaba con un área considerable sin construir,

razón por la cual tienen, ahí mismo, gallinas para abastecerse de huevos, así como hortalizas y estructuras

en que se enreda el chayote, que utilizan para su alimento. Las mujeres son las que más frecuentemente

utilizan el baño de vapor, con fines terapéuticos; los hombres también recurren al temazcal, pero con

menor frecuencia. Este baño ha traído conflictos con vecinos del lugar; la CDI tuvo que intervenir para

atender las quejas contra los triquis, pues los vecinos argumentaban que provocaban contaminación por

la quema de leña para calentar las piedras, y que también implicaban faltas a la moral.

En relación con estos baños existen múltiples relatos; al respecto Isabel nos platica que cuando el baño

de vapor está muy fuerte (es decir, muy caliente), es por el carácter de la persona que lo prepara. Ella

comenta que el último baño de vapor que tomó estuvo muy fuerte, pues ella lo había preparado, y es

muy enojona. Sus tías les comentaron eso el día del baño, diciéndole que estaba así porque ella lo había

preparado; pero que si la persona es tranquila, el temazcal resulta más ligero y agradable.

En cuanto a las bases culturales, podemos señalar que las mujeres son las que han reproducido y

mantenido en la ciudad con mayor fuerza la vida cotidiana que llevaban en su lugar de origen; ello lo

podemos observar en la práctica del temazcal, la trasmisión de la lengua a los pequeños, la preparación

de alimentos tradicionales, el uso del huipil y, en general, la conservación de tradiciones y costumbres

dentro de la casa.

Estrategias económicas

La principal actividad económica de los triquis queretanos es el comercio, y asociada con éste la

elaboración de artesanías, textiles principalmente. Esta actividad involucra a la primera y la segunda

generación, mientras que la mayor parte de la tercera generación se encuentra económicamente inactiva,

pues se trata de estudiantes, que en todo caso se limitan a ayudar a los padres en la venta de artesanías.

Comenzaron vendiendo artesanías hechas por ellos mismos, pero con el tiempo se dieron cuenta que no

les costeaba mucho producirlas, y optaron por convertirse en compradores de artesanías de barro, arcilla,

o madera; textiles varios; joyería de plata, e incluso productos chinos de fayuca, ajustando paulatinamente

su oferta a la demanda comercial.

Para conseguir los textiles, la mayoría de los triquis acuden a Tequesquitengo, estado de México, pues

ahí los consiguen baratos y de acuerdo a la temporada (chales, gorros, bufandas, boinas, etc.), aunque

siguen trayendo textiles de Oaxaca. Otros productos, como la fayuca, se consiguen fácilmente en el DF. Por

su parte, la plata la van a comprar a Taxco, Guerrero. En muchas ocasiones, las familias triquis se ponen

de acuerdo para ir juntas a surtirse. Después de una intensa lucha desplegada en el primer semestre del

año 2000, los triquis consiguieron que el gobierno municipal les asignara 13 *‘carritos’* para la venta

de artesanías en los andadores Vergara y Libertad, dentro del primer cuadro; además, ellos hacen

presencia en algunos locales establecidos en los andadores 16 de Septiembre y 5 de mayo. Otros

triquis cuentan también con carritos que el municipio les concesionó en el parque Bicentenario, en

Santa Rosa jáuregui.

La actividad del comercio se desarrolla de jueves a lunes, en un horario que depende de cada uno de

los dueños; pero por lo general la jornada es de las 10:00 am a las 9:00 pm, y cuando es temporada alta

(vacaciones y puentes), inician un poco más temprano y se quedan hasta las 11:00 pm, teniendo en cuenta

que también extienden los días en que se laboran, omitiendo los días de descanso. Los carritos no circulan

los martes y miércoles, que les sirven como días de descanso, pero algunos comerciantes que tienen

además locales fijos trabajan los siete días de la semana.

Los comerciantes triquis refieren que generalmente hay dos clases de jornadas de ventas; las normarles

y las de vacaciones o puentes. Así, mientras que en una jornada normal, las ventas pueden llegar a 300

pesos, en las temporadas altas sus ganancias pueden sobrepasar los mil pesos diarios, porque su clientela

principal es el turismo. Las ganancias obtenidas se quedan casi en su totalidad en Querétaro, pues casi ya

ninguno manda dinero a sus familiares en Oaxaca. Aunque encontramos el caso de dos jóvenes triquis que

vinieron a la ciudad a trabajar por algún tiempo, y parte de lo que ganan lo mandan a su familia, que sigue

viviendo en la región Triqui de Oaxaca. Uno de ellos puso una tienda de abarrotes y el otro una tienda de

artesanías en el Centro Histórico. De manera que el comercio ha sido con mucho la principal fuente de

ingresos de la comunidad triqui queretana, asentada en la calle del Acuerdo.

La colonia otomí Nueva Realidad40

La colonia Nueva Realidad pertenece a la delegación municipal de Epigmenio González, al norte de la ciudad

de Querétaro. ésta se estableció de manera *‘irregular’* en 1994, por el llamado Frente Independiente de

Organizaciones Sociales, FIOS41 y la Fuerza Hormiga ñhañho. La colonia se originó a partir de la demanda

de vivienda planteada por un grupo de migrantes indígenas, provenientes de la región otomí del municipio

de Amealco, y particularmente de la comunidad de Santiago Mexquititlán, pues sólo se reportan dos

familias pertenecientes a la comunidad de San Ildefonso Tultepec. Estos grupos, mediante plantones y

negociaciones con las autoridades lograron que les vendieran lotes de 10x25 metros, a dos mil pesos para

los indígenas, y a cinco mil para los no indígenas. Así se logró que las 45 familias fundadoras de la colonia,

17 indígenas y 28 no indígenas, contaran con vivienda.

Los habitantes de la Nueva Realidad se organizaron junto con otras organizaciones, como *‘zapata vive’* y

otros grupos demandantes de vivienda, que también se encontraban en lucha por el derecho a la vivienda.

En esos momentos, principios de los años noventa, el gobernador de Querétaro era Enrique Burgos. Fue

el dirigente de Maxei, Sergio jerónimo Sánchez, quien atrajo a grupos de migrantes indígenas que se

quedaban a dormir al lado de la antigua Central Camionera, donde ahora está el Centro Cultural Gómez

Morín. Ellos recuerdan que les dijo: “¿quieren un terreno? *, pues vamos a luchar por uno”* , y así empezaron

40 Los datos etnográficos que a continuación se presentan fueron obtenidos por la antropóloga Edith Natividad Rangel Cruz, integrante del equipo regional del proyecto *Etnografía de los pueblos indígenas de México*, del Centro INAH Querétaro.

41 El FIOS (Frente Independiente de Organizaciones Sociales), tiene sus antecedentes en el asentamiento irregular Maxei, (al sur de la ciudad), a partir de grupos de lucha popular que se unificaron y formaron una Asociación Civil en 1990, expandiendo su influencia a 40 comités, en comunidades indígenas, colonias populares y asociaciones de taxistas. En 1994, cambio su nombre a FIOz, dentro del marco del FzLN (Frente zapatista de Liberación Nacional). La organización dejó de operar como tal en 1999.

agruparse varios indígenas y a ellos les tocó la suerte de tener un terreno en la Nueva Realidad y de

agruparse como grupo indígena.

Al principio hubo problemas y enfrentamiento con las autoridades. Ellos cuentan que varias veces se les

exigió abandonar el asentamiento irregular, con la presencia de la policía estatal que los rodeaba. Se trataba

de asentamientos irregulares, que no contaban con permisos para su ocupación como casa habitación, así

que ellos tuvieron que posesionarse del espacio, lotificarlo por su cuenta, empezar a construir viviendas

muy precarias, de piedras, palos y cartón, gestionar con las autoridades los permisos y la regularización

de lotes, y aguantar varios años hasta que llegaron a ser reconocidos como propietarios.

Vivieron situaciones difíciles, propias de cualquier asentamiento irregular. Sin servicios públicos, ni

infraestructura ninguna, pero lejos de doblegarlos, esto los llevó a unirse más como indígenas y resistir las

dificultades, pues a ello han estado siempre acostumbrados. Se hacían las comidas en común, convivieron

mucho, se organizaron como generalmente lo hace una colonia popular, que al principio no cuenta con

ninguna clase de servicios y lo único que les queda es unirse y organizarse para ir consiguiendo poco a

poco las cosas más indispensables. Así fue como se constituyó la Fuerza Hormiga ñahñu (Murillo, 2011).

La colonia está conformada por 10 calles y 17 manzanas, en las manzanas centrales se concentra la

población indígena, y en las periféricas los mestizos, como suelen decirles. Las viviendas de los ñäñho

están construidas con muros de ladrillo o vigas de madera, techo de loza o de láminas de asbesto; las

fachadas suelen estar delimitadas con vigas de madera, ladrillos o alambrada. La mayor parte de las casas

permanece en obra gris, sin aplanados, ni instalaciones completas, en calidad de vivienda progresiva.

También se pueden apreciar todavía unas cuantas casas de cartón, con techo de lámina y piso de tierra.

Con respecto a la distribución espacial, los cuatros y la cocina se colocan al

fondo del terreno, al frente se

dispone el patio, que es utilizado para tender la ropa, como área de juegos para los niños, para realizar la

preparación de productos para la venta, y en general como lugar de reunión de la familia. En las orillas

del patio ubican pequeños huertos o prados, en que plantan algunas hierbas medicinales, jitomate, chile,

chayote, nopales, frutales y flores de ornato, que destinan para sus santos y difuntos.

Existen también unas 10 viviendas prefabricadas, en general pequeñas y no muy funcionales, entregadas

a través de programas gubernamentales a algunas familias que, a juicio de la autoridad, no contaban

son una *"vivienda digna"* . Las casas tienen de uno a seis cuartos, un baño –que generalmente se coloca

separado de los cuartos–, y una cocina, que comparten las diferentes familias nucleares que viven en el

mismo predio. En un lote de 10x 25, con tres cuartos, llegan a vivir tres o cuatro familias, de cuatro a cinco

integrantes por familia. En general, las viviendas de los mestizos suelen destacar por ser más grandes, de

varios pisos, con aplanados y pintura en fachadas.

Con respecto a la dinámica cotidiana de la colonia, la actividad a las cinco de la mañana, siendo los

vendedores de periódico los primeros en salir, mientras que las mujeres dentro de las casas alistan todo

para que los niños y adultos puedan partir a sus labores respectivas. Entre las siete y las ocho, los niños

caminan a la escuela en pequeños grupos, algunos acompañados de su madre. Es entonces que empieza el

peregrinar de vendedores de dulces y verduras, repartidores de gas, señoras que van a la tienda y jóvenes

con mochila al hombro que se dirigen a los cruceros para limpiar los parabrisas de aquellos que se dejen

y les correspondan con una moneda. Entre las nueve y las doce, las calles lucen vacías; los que se quedan,

preparan la mercancía que esperan vender por la tarde, bien sea garbanza, papas, elotes o raspados, o las

mujeres que alistan las artesanías y otros productos que venden en las calles del Centro, o en los carritos

municipales habilitados en los andadores del primer cuadro. A la una movimiento en las calles reinicia,

con el regreso de los niños. De las cinco de la tarde en adelante, las calles se llenan de niños que juegan,

jóvenes que platican y echan novio y gente que va y viene de sus casas. Como a las diez de la noche el trajín

cotidiano se detiene y la gente se retira a sus viviendas a esperar el nuevo día.

Actualmente, la colonia cuenta con agua potable, energía eléctrica, drenaje, acopio de basura, trasporte

público malo y caro, cancha de básquetbol, área de juegos, el centro de día Nueva Realidad del DIF

estatal, calles empedradas, pequeñas tienditas dentro de la colonia y una mayor cantidad y diversidad de

comercios sobre la avenida principal, Pie de la Cuesta.

La Nueva Realidad es básicamente una colonia de migrantes, no sólo indígenas, sino también mestizos

de diferentes municipios y estados de la República, representando un ejemplo de la lucha y esperanza de

quienes llegan a la ciudad en busca de mejores oportunidades y la posibilidad de acceder a una vivienda

y una vida digna. Se trata de un espacio que se perfiló como refugio de migrantes indígenas que un día

llegaron a la cuidad, teniendo la vía pública como único lugar para quedarse. Ahora mismo, algunos

paisanos que llegan de Amealco saben que tienen un lugar dónde llegar, con algún paisano o familiar que

con gusto les abrirá sus puertas para albergarlos mientras permanezcan en la ciudad o en tanto consiguen

un lugar dónde vivir, si deciden quedarse por más tiempo. Es así que algunos de los ocupantes iniciales

han ido trayendo al resto de la familia a vivir en la colonia, en la medida en que ahora cuentan un lugar

propio para vivir e ir construyendo una casa acorde con su gusto y posibilidades.

"… el que se venía a trabajar a Querétaro era mi papá, trabajaba en el mercado de abastos vendiendo

verduras o garbanza toda la semana y los fines de semana iba a vernos a Santiago y a dejar despensa,

pero cuando le dieron el terreno en la colonia nos venimos mi mamá y todos mis hermano. La única que se

quedo fue mi abuelita ella no se quiso venir, cuando llegamos la casa era de cartón y tapábamos la casa

con cobijas, cuando llovía había mucho lodo y no teníamos luz ni agua, entonces mis papás vieron que

con lo que ganaban aquí no les alcanzaba para construir la casa y se fueron mi mamá un año y mi papá

dos a Estados Unidos a trabajar, y nosotros nos quedamos con mis hermanos mayores, entonces mis papás

les mandaban dinero para material y construir la casa, también le mandaba a mi abuelita que estaba en

Santiago. Ya que terminaron de hacerla y surtir el negocio [miscelánea] *se regresaron con nosotros y ahora*

siguen vendiendo en el mercado de abastos" (Erica, 25 años).

Otro componente que ha caracterizado a los habitantes de la Nueva Realidad es que, a diferencia de otros

grupos, cuya intervención social en favor de sus demandas se reduce a la gestión y la tramitología, ellos

han incursionado en otras formas de lucha más visibles y radicales políticamente, debido a su cercanía

con las ideas y el discurso zapatista. Así, en algunos momentos, la organización de la colonia ha acudido a

las marchas, plantones y mítines para expresar sus demandas, lo que en su momento ocasionó la cárcel a

algunos los líderes de la organización FIOS, incluyendo al dirigente de la *fuerza Hormiga Ñhañho* y líder

otomí de la colonia Nueva Realidad, Pascual Lucas julián, que en virtud de su condición indígena fue el

primero en ser liberado por la presión social y las gestiones del INI (más tarde CDI).

“Desde antes de los sucesos del 5 de febrero de1998, el gobierno ya nos tenía en la mira, tarde o temprano

íbamos a ser aprehendidos. Desde el primer día del gobierno de Loyola Vera, los dirigentes del fios

empezamos a recibir amenazas, el 3 de enero del 98, en un acto de repudio a la matanza de Acteal, la

fuerza Hormiga Ñhañho tomó la presidencia de Amealco, una comisión fue a Tultepec a invitar a otros

compañeros indígenas a sumarse al acto, pero en el lugar las autoridades se nos echaron encima a más

de trescientas personas, algunas envinadas, que estuvieron a punto de lincharme. A mí me secuestraron





de las cuatro de la tarde a las doce de la noche, hora en que me dejaron libre junto con mi pequeña.

Al día siguiente, cuando estábamos preparando nuestros alimentos llegaron camiones de redilas con

golpeadores. Tiraron nuestros tanques de gas y quitaron las mantas de la presidencia. Crescenciano

Emigdio Ramírez, un otomí priista de toda la vida que ahora trabajaba para la presidencia panista y

encabezaba a los agresores, dijo que nos retiráramos de Amealco y fuimos a la casa de la Corregidora

para que el gobernador escuchara nuestras demandas. No hicieron caso hasta que falleció una de

nuestras compañeras en el plantón." (Pascual Lucas julián).

Cuando en el año 2001 la marcha nacional zapatista pasó por Querétaro, el Subcomandante Marcos en el

discurso pronunciado en el jardín zenea del Centro Histórico de Querétaro, declaró:

"En esta ciudad hay una colonia llamada Nueva Realidad, la colonia indígena es conocida porque las

manifestaciones y la lucha por esos terrenos fueron encabezados por los miembros del consejo indígena del

frente Independiente de organizaciones Sociales, que a pesar de la detención de sus líderes en 1998 y de los

intentos de división, en la Nueva Realidad se viene intentando el rescate de manifestaciones culturales que

en sus comunidades de origen aun desarrollan 42 *."*

Estos hechos fueron de gran importancia para muchos habitantes de la colonia, puesto que permitieron

acuerpar y cohesionar su organización, estableciendo lazos de solidaridad y fortalecer el orgullo de

pertenecer a la Nueva Realidad, aunque esto evidentemente tuvo su desgaste.

"…antes la gente de lo colonia se reunía más, luchaba por las cosas que quería, estábamos más unidos,

incluso llegamos apedrear el camión del presidente nosotros, éramos niños y andábamos en la bola era

muy padre porque todos jalábamos parejos, y cuando había algún problema todos nos ayudábamos….aquí

en la colonia salíamos todos a ver como ayudábamos a los compañeros, cuando llegamos aquí teníamos

broncas con los vecinos que no eran indígenas y se querían pasar con nosotros entonces todos salíamos

a ver qué pasaba…. Nos ayudamos mucho también cuando empezamos a construir las casas todos nos

echábamos la mano…la colonia ya no es lo que era antes" (Eustacio, 18 años).

Sistemas económicos de las familias migrantes

Las condiciones de precariedad y la carencia de horizontes de ocupación e ingreso suficiente en su

comunidad impulsaron a muchos habitantes de esta colonia a buscar en la ciudad mejores oportunidades

de subsistencia. Las actividades laborales en que se emplea la mayor parte de los habitantes indígenas

de la colonia, tienen que ver con ocupaciones en la vía pública. En el caso de las mujeres, la venta callejera

de antojitos económicos (papas, garbanza, elotes, semillas), chicles, dulces, artesanías (morrales

bordados, muñecas, servilletas, etc.), o periódico. También hay quienes tienen un espacio formal en el

Centro para la venta de sus artesanías, en los carritos que fueron concesionados hace 13 años por el

gobierno para evitar el comercio *"informal"* , o en los puestos colocados más recientemente en la Plaza

Fundadores para mujeres indígenas. También hay, aunque en menor medida, mujeres que llegan a

42 Subcomandante Marcos. junio: Querétaro, la sexta Estela, México 2003.

emplearse como trabajadoras domésticas, siendo las más jóvenes y que no se

hayan casado.

Los jóvenes suelen trabajar en los semáforos, limpiando parabrisas, o vendiendo artículos para

autos (limpiadores, parasoles, etc.). Los mayores pueden dirigirse a los centros comerciales a

desempeñarse como viene viene, mientras que otros se ocupan en la construcción, o en el tejido de

muebles de mimbre, palma o bejuco. Otros empiezan a integrarse a actividades nuevas para ellos,

como empleados de tiendas departamentales, encargados de pequeños comercios, repartidores

de gas u obreros de fábrica. Muchos prefieren las actividades laborales que no requieren contrato

y horarios fijos, pues así pueden regresar a su pueblo cuando hay labores de la milpa, o fiestas

patronales, o cargos que atender en el pueblo.

Quien concentra los ingresos de los sujetos laboralmente activos, son en su mayoría las mujeres,

que los distribuyen de la siguiente manera: una parte para las necesidades básicas (luz, agua,

alimentos, etc.) de la familia que vive en la cuidad; otra parte para los familiares que se encuentran

en la comunidad (hijos, papás, tíos o abuelos); otra parte se aparta para los gastos de la milpa

(semilla, fertilizante, renta de tractor, etc.) o para la compra de algún animalito; y finalmente, para

la cooperación de las fiestas patronales, en algunos casos, si algún familiar tiene cargo religioso, de

igual forma colaboran económicamente.

Conforme crecen los hijos, van asumiendo el sostenimiento de la familia, mientras que sus padres

pueden permanecer o regresar a la comunidad para hacerse cargo de los nietos que se quedan a

estudiar en el pueblo. El hecho de que algún miembro de la familia se quede en el pueblo, permite

que alguien permanezca al pendiente de las parcelas y propiedades de los que están en la ciudad,

además de velar por los menores que se quedan, asumir el trabajo de la tierra y atender a los animales

domésticos.

"…mi mamá es la que vive en Santiago, ella se fue mucho tiempo a trabajar a México (Df), pero ahora

está allá con dos de mis hijos más chicos, uno de 10 y otro de 13 años, que no se pudieron venir, porque

están en la escuela, ella es la que los cuida, junto con una de mi hermanas, que es viuda y vive cerca de

la casa; también mi hermana está sola, porque sus hijos andan trabajando en Monterrey… mi mamá ya

no se quiso venirse con nosotros [su esposo e hijos, que viven en Querétaro]; *dijo que ya no quería estar*

en la cuidad, que ya había estado mucho tiempo fuera, que mejor se quedaba en el rancho, entonces se

quedaron también mis hijos” (Alberta, 47 años).

Otro ingreso que obtienen los indígenas de la Nueva Realidad es el de los apoyos gubernamentales que

reciben, principalmente Oportunidades.

“… en Santiago recibimos el apoyo de oportunidades, lo reciben mis dos hijos que están estudiando, y mi

mamá que tiene 65 años *, y cada que lo entregan me voy dos o tres días para allá, también cuando tenemos*

que llevarlos a consulta o si tenemos que estar en alguna platica, ya después nos venimos” (Alberta) .

La perspectiva que tienen los migrantes respecto a los motivos que los hicieron marchar de su lugar de

origen, es principalmente la falta de empleo en sus localidad, pero también consideran que la cuidad no ha

resultado ser lo que esperaban: *“…no hemos conseguido lo que venimos a buscar, trabajamos mucho y casi*

no tenemos nada, además aquí estas más pobre porque si no trabajas no comes” .

Es frecuente que ambos padres migren y dejan a los abuelos, o bien a los hermanos mayores, al cuidado

de sus hijos. Gradualmente, los demás integrantes de la familia se van incorporando a la migración. Así, los

propios migrantes de cierta manera propician que otros miembros de su familia o su comunidad les sigan

el paso y terminan concentrándose en determinadas ciudades, barrios y colonias.

"… *mi mamá fue la primera en salir a trabajar, se fue mucho tiempo a la ciudad de México trabajaba*

haciendo muñecas en un tallercito en el que trabajaban muchas mujeres que les pagaban por hacer las

muñecas, allí fue donde se enseñó a hacer muñecas, duró muchos años trabajando en eso, después se dio

cuenta que si se vendían las muñeca y se trajo el molde y empezó hacer muñecas y como no teníamos

máquina, las cosíamos a mano y después salía a venderlas a la ciudad de México o Querétaro."

"Nosotros nos venimos a Querétaro porque mi esposo se enfermó de tuberculosis, empezamos a vender

nuestros animalitos y como ya no teníamos nada y él *no podía trabajar tuvimos que venir a la ciudad,*

llegamos vendiendo chicles en los semáforos nos veníamos los fines de semana y nos quedábamos en la

central camionera o en el centro pero luego nos quitaban, después unos compañeros nos dijeron de un

cuartito que rentaban en la colonia Maxei pagábamos 300 pesos al mes, luego empezamos a juntarnos

con los compañeros y empezamos hacer marchas y así fue como nos dieron este terreno, luego se fueron

viniendo mis hijos poco a poco, cuando terminaban la escuela y así fue como nos venimos a Querétaro,

todavía están dos de mis hijos en Santiago uno de 10 y otro de 13 años, se quedaron con mi mamá y una de

mis hermanas que es viuda.” (Alberta, 47 años).

“…hace como unos 18 años se vinieron mis papás a trabajar vendiendo dulces y periódico y nos quedamos

todos mis hermanos y yo en Santiago, los más grandes nos cuidaban a los más chicos y los fines de semana

regresaban mis papás a vernos y dejar despensa, luego poco a poco cuando íbamos terminado la escuela

nos íbamos viniendo, ahora todos mis hermanos viven en Querétaro y mi mamá que ya enviudó pasa más

tiempo en Santiago, dice que mejor se queda en el rancho y ahora entre todos ayudamos a mi mamá.”

“Primero llegué vendiendo chicles pero después ya no dejaba y empecé hacer muñecas y las vendía en la

calle pero nos quitaban y luego hicieron una lista de las que vendíamos en la calle y fue cuando nos dieron

un espacio en un mercadito que no funcionó y terminaron por darnos los carritos que están en el andador

Vergara…mi esposo trabaja tejiendo sillas antes si le iba bien pero ahora no, entonces vende papas pero ya

no quiere ir a vender al centro porque los inspectores se las quitan, mi hija trabaja tres días a la semana en

una casa haciendo la limpieza y la otra esta en el centro de día haciendo bolsas de papel les dan 10 pesos

por cada bolsita, pero también me ayudan a hacer las muñecas.” (Agustina 20 años).

Es a partir de estas redes de solidaridad, que los migrantes acceden, se sostienen y se asientan en la

ciudad, incorporando a nuevos miembros de la familia y estableciendo una división de tareas, ingresos,

actividades y roles entre la ciudad y el pueblo.

“... sus primos de mi esposo lo enseñaron a tejer sillas de bejuco, se iban a las ciudades [Celaya, San

juan del Rio, Guanajuato, Querétaro] *, y como antes si les dejaba lo invitaron y enseñaron a tejer, se*

iba una o dos semanas y cuando se le terminaba la palma, regresaba por más para seguir trabajando,

así fue como se empezó a ir a trabajar a otro lado”.

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

Los migrantes mantienen diversos lazos con su comunidad, enviando dinero a la familia; cooperando

económicamente para las fiestas del señor Santiago, San Isidro Labrador, la Virgen de Guadalupe y otras;

o aportando para sufragar gastos en las labores del campo (barbecho, siembra y cosecha); o apoyando

con dinero a los parientes cercanos que tienen cargos religiosos. De una u otra forma todos se remiten a

la comunidad de origen, o piensan regresar en algún momento, pues ahí está su identidad y pertenencia.

“…estuvimos mucho tiempo viviendo fuera de la comunidad, pero ya regresamos a Santiago, porque

allí esta nuestra gente; también volvimos a usar nuestro vestido, allá no lo usábamos porque es más

difícil para nosotros, porque nos ven mal […] *a pesar de que estamos lejos y tardamos tiempo en venir*

siempre nos acordamos de donde somos".

"…nacimos aquí en la cuidad [Querétaro] *pero somos de Santiago y nos sentimos orgullosos de ser de*

allá" (Isaías, 18 años).

La solidaridad también se ve reflejada en la cuidad:

"… cuando llegamos a esta colonia, nos dieron solo los terrenos y nuestras casitas eran de cartón, entonces

hasta que crecieron mis hijos mayores, uno de ellos trabaja en Soriana [centro comercial]*, me dijo: 'ándale*

mamá, ya vamos a echarle techo a la casa, no esperes a que el gobierno les de algo, que no ves que ellos

nada más los engañan, mejor vamos a meterle nosotros'…, y empezamos a comprar varillas y material para

los cuartitos; entre mis hijos y mi esposo levantaron la casita, mis hijos nos dieron una parte para comprar

el material y nosotros otra parte y así terminamos los cuartitos, pero duramos muchos años con la casita de

vigas de madera y cartón".

Aspectos culturales

Muchos saberes propios de la comunidad de origen se reproducen en el espacio doméstico y del

asentamiento urbano, como echar tortillas a mano, elaborar artesanías para la venta (morrales bordados,

servilletas, muñecas y cintas), el uso del el vestido tradicional de las mujeres, los

rituales y fiestas de

bautizo y matrimonio, la realización de ofrendas a los difuntos los días de muertos, y el empleo del *hñäñho*

en el contexto de la vida familiar o entre paisanos. Así, aunque la preferencia es regresar al pueblo para

las fiestas patronales o para la llegada de las ánimas, cuando hay que permanecer en la colonia, la gente

procura reproducir las pautas aprendidas en la comunidad de origen; *"acostumbramos hacer mole en los*

bautizos y entregarlo a los padrinos, eso es algo que seguimos haciendo aquí cuando tenemos bautizos".

En lo que respeta a la indumentaria, las mujeres de 40 años y más son las que continúan utilizando en

alguna medida la vestimenta tradicional, falda, blusa, reboso y morral, aunque a veces no se lleve completa.

Las mujeres más jóvenes casi ya no utilizan el atuendo tradicional, más que en las ceremonias. La lengua

es hablada en la casa, y cuando la gente se encuentra algún paisano en la calle, puede hablarle en otomí.

Recientemente, algunos jóvenes han manifestado interés por aprender el idioma de sus padres.

"… no lo entiendo mucho, porque mis papás no me quisieron enseñar de chica el otomí; decían que para

qué me enseñaban, pero a mí sí me gusta y lo aprendí a los 15 años, les dije que sí me enseñaran, que lo

quería aprender, porque me siento orgullosa de ser indígena" (Ninfa, 18 años).

La aspiración de muchos es regresar a su lugar de origen; a pesar de que la gran mayoría ha pasado más

de la mitad de su vida en la cuidad, existe siempre el anhelo de volver a su tierra.

“…mi esposo ya no quiere estar en la cuidad, dice que no lo dejan trabajar y se va seguido a Santiago”.

“Si me quiero regresar a Santiago, ya que crezcan todos mis hijos, ya me cansé de trabajar en la cuidad,

porque aquí si no trabajas no tienes que comer, en cambio allá, puedes criar animalitos vas al cerro por

unos nopalitos y con esos comes. Mis hijos que están en Santiago no quieren venirse para acá [Querétaro];

cuando vienen es en vacaciones y a la semana ya se quieren regresar; dicen que aquí solo están encerrados

pero allá [Santiago] *van a donde quieren, se van al cerro a cuidar sus animalitos.”*

“…quisiéramos regresar a Santiago, pero mis papás vendieron la casa y ya no tenemos a dónde llegar, si no

ya nos hubiéramos regresado, ya no quiero vivir en Querétaro” (Ninfa 18 años).

Es evidente que las nuevas generaciones se enfrentan a situaciones más complicadas, al no contar con

vivienda propia en la cuidad y en su lugar de origen, debido a que en ocasiones sus casas y parcelas (si las

tenían) fueron vendidas por los papás. Ello se reduce la posibilidad de regresar a su lugar de origen. Un

factor que ha contribuido a que muchos jóvenes de la Nueva Realidad

reivindiquen su condición indígena,

ha sido la presencia de movimientos y organizaciones de reivindicación étnica que hacen eco de las nuevas

expresiones y discursos de exaltación de la diversidad y afirmación del orgullo indiano.

Los nahuas del barrio de San Francisquito43

Ameyaltepec

La comunidad de Ameyaltepec pertenece al municipio de Eduardo Neri del estado de Guerrero, se ubica

al norte del río Balsas en la zona centro de dicho estado. Ameyaltepec, en náhuatl significa “cerro donde

emana el agua”. De este lugar procede una de las familias nahuas que radican actualmente en Querétaro,

dedicada al comercio en esta ciudad desde hace aproximadamente 25 años. Doña María Martínez44 llegó

a Querétaro en busca de mercado para la venta de artesanías; más tarde su esposo se trasladó también a

la ciudad, al igual que su hija María Reyna Martínez y su pareja Gilberto de la Rosa Aguilar, originario del

mismo poblado. Ellos a su vez tienen un par de hijas, queretanas de nacimiento.

Dinámicas migratorias

Los habitantes de Ameyaltepec se dedican principalmente a elaborar piezas de barro como platones,

jarrones, floreros, fruteros, etc., los cuales decoran con figuras de animales y plantas de variados colores,

para después venderlas en diferentes destinos turísticos de Guerrero y el resto del

país. Don Gilberto

considera que eso es parte de la riqueza de su pueblo, su padre le enseñó desde pequeño a trabajar el

barro, y ocurre así con la mayoría de los pobladores; considera incluso que ahora la actividad agrícola ha

43 Los datos etnográficos que a continuación se muestran fueron obtenidos por la antropóloga María Asucena Rivera Aguilar, integrante del equipo regional del proyecto *Etnografía de los pueblos indígenas de México,* del Centro INAH Querétaro.

44 La señora María Martínez no quiso responder la entrevista, afirmando que se encontraba en su jornada de trabajo y no tenía tiempo, y se mostró molesta con los cuestionamientos. Caso contrario de su hija y su yerno, quienes accedieron a responder sin mayor dificultad.

pasado a un segundo término, pues muchos de sus paisanos prefieren salir a otros lugares para dedicarse

al comercio.

Los puntos de esta migración de propósitos comerciales fueron, en un inicio, centros urbanos cercanos a su

comunidad, como la ciudad de Taxco, Guerrero; enseguida empezaron a incursionar a la ciudad de México,

Cancún, Tijuana, Matamoros, Nogales, Puerto Vallarta y San Miguel de Allende; en esta última ciudad, en

particular, se concentran varios paisanos de Ameyaltepec, pues se trata de un lugar en que se vende muy

bien la mercancía que ofertan nuestros entrevistados. Otro destino importante en esta apertura migrante

ha sido Estados Unidos, sobre todo California y Houston, Texas, a donde algunos ameyaltepecences acuden

para trabajar en centros comerciales y restaurantes. Don Gilberto estuvo por allá durante 5 años, con otros

paisanos que se desempeñaban en los mismos trabajos.

En la ciudad de Querétaro, la señora María Martínez se estableció en uno de los carritos de venta de

artesanías concesionados por el municipio en el callejón Vergara Sur. Antes que las autoridades municipales

emprendieran esta medida de reordenamiento del comercio en la vía pública, la señora ya vendía en las

calles, moviéndose de un lugar a otro del Centro Histórico de esta capital. Casualmente, comenta su hija

María Reyna, *"mi mamá vendía en el piso, en este mismo lugar en donde ahora tiene el puesto, ella es la*

dueña, pero nos deja vender aquí también" . De hecho, ellos tienen dos carritos a su cargo; uno lo atiende

don Secundino, esposo de doña María, mientras que en el otro a veces se encuentra a Gilberto o a su

esposa, o a la suegra, doña María. Normalmente procuran estar en el negocio, para evitar robos y atender

rápidamente a la clientela cuando hay *buena* venta.

El horario de su negocio es de nueve de la mañana a nueve de la noche, aunque hay días en que se retiran

del lugar hasta la media noche, si hay gente que compre todavía. Los martes y miércoles no se colocan los

carritos, así que ellos aprovechan esos días para elaborar mercancía en casa, o para salir a vender a otros

lugares, como Tequisquiapan, Cadereyta, Guanajuato, San Luis Potosí, Tula o San Miguel de Allende. En

esos lugares la venta es por mayoreo, de modo que llegan directamente a las tiendas a ofrecer su producto,

y no tienen que estar esperando la llegada de los clientes. Estos movimientos los lleva a cabo don Gilberto,

en tanto que las mujeres se quedan en casa a fabricar productos para la venta.

Es preciso decir que sólo en ocasiones venden la artesanía tradicional de Ameyaltepec, es decir el barro

pintado; eso lo hacen sólo después de que van al pueblo y lograr surtir, pero el producto se les acaba

rápidamente, dada la dificultad para el traslado de muchas piezas y el riesgo de ruptura que se corre en el

trayecto. Pero hasta ahora no tienen condiciones de fabricar las piezas de cerámica en la ciudad. Por ello

han aprendido a confeccionar otra clase de artículos, como dijes, collares, pulseras y llaveros, teniendo que

trasladarse a la ciudad de México cada fin de semana o cada quince para surtir las piedras, hilos, cuentas

y partes de metal y de plástico, necesarias para la elaboración de dichas manualidades, confeccionadas, e

incluso diseñadas, por los miembros del grupo doméstico.

La fiesta patronal de Ameyaltepec es entre el seis y el diez de diciembre, cuando festejan a la Virgen de la

Concepción. Suele ser la fecha en que los migrantes regresan a la comunidad para ver a su familia, para

pedir a la Virgen por la buena venta, y para surtirse de artesanía local para vender en la ciudad.

Redes tradicionales

A decir de María Reyna, quien tiene 29 años de edad y 5 de vivir en la ciudad de Querétaro, también su tía,

hermana de su mamá, radica en Querétaro y tiene 6 hijos. Ella también vende artesanía en los tianguis o en

las calles del Centro, pero no vive en la misma vecindad de nuestros entrevistados, quienes rentan un par

de viviendas entre las calles 16 de septiembre y Damián Carmona en el centro de esta ciudad. Ellos viven

ahí desde hace más de tres años.

La primera que llegó a Querétaro para vender fue doña María, quien antes había trabajado en la ciudad

de México, y de manera intermitente venía a Querétaro, antes de decidir trasladarse a esta ciudad

definitivamente. *“Es un lugar tranquilo y aquí tenemos nuestro trabajo, mis hijas están mejor aquí que en*

mi pueblo; en México hay mucha gente, muchos coches, no me gusta, prefiero estar aquí” , manifiesta María

Reyna, respondiendo que sí piensa quedarse en Querétaro más tiempo y que le gusta la ciudad. Se trata

de una familia que ha establecido múltiples vínculos con Querétaro, así que la

única motivación de doña

María para regresar a su pueblo es poder visitar a su padres y conocidos.

Sistema económico de las familias migrantes

Vivir cerca del lugar de trabajo, compartir el negocio con la familia y trasladarse a otros lugares cuando no

abren su comercio, son algunas de las estrategias de este grupo nahua para salir adelante en el ambiente

de la ciudad. Valga decir que esta familia en particular no presenta una imagen ni un discurso de pobreza,

limitaciones económicas o dificultades serias para sobrevivir con lo que venden; por el contrario, ellos

consideran que, gracias sus habilidades manuales, producen distintas clases de artesanías que son bien

aceptadas por los compradores.

Refieren al respecto que tienen mercancía para los distintos gustos y bolsillos; desde pulseras de cinco

pesos la pieza, hasta collares y pulseras de $100 o $200. Además de las ventas por unidad, en el mismo

carrito manejan ventas de mayoreo, por si alguien desea llevar más de cinco piezas, en cuyo caso le aplican

descuento. El trato es amable, se le explica al cliente la calidad del material, se le muestra todo lo deseado

y se platica de otras experiencias con cliente anteriores. También se encuentra presente con frecuencia el

regateo alrededor de los precios, *"la gente siempre quiere más barato"*.

El producto de las ventas se utiliza parcialmente para surtir nuevamente materia

prima, asegurando que

el negocio siga creciendo. Al interior de la familia se establece una división del trabajo efectiva, pues las

mujeres permanecen en la casa o en el negocio, mientras los varones salen a buscar clientes a las ciudades

aledañas, o viajan a ciudad de México para traer materia prima.

Aunque viven en habitaciones distintas, los distintos miembros de la familia residen en la misma

vecindad, lo que hace posible que sus vínculos se estrechen y compartan casa y trabajo. En este caso,

doña María funge como la autoridad informal, pues fue ella quien logró la concesión de ese par de

carritos en el Centro, de los cuales, según nos refiere don Gilberto, cuando hay buena venta se obtienen

2 mil o 3 mil pesos en un solo día. Esto, aunado a las ventas de mayoreo que logra concretar en otros

lugares, les permite cubrir los dos mil pesos de renta mensual, así como los impuestos del negocio. La

temporada que consideran de mejor venta es la semana santa, por la mayor afluencia de turismo en la

ciudad, siendo el turismo internacional el que compra más y deja mejores ganancias, mientras que el

periodo de febrero a marzo es de los más bajos del año.

Identidad

Don Gilberto manifiesta:

"*Aquí me sirve mucho hablar inglés para mi venta, ayer mismo vendí a unas*

gabachas y en San Miguel de

Allende tengo un cliente de mayoreo que también es gabacho y con él puedo negociar los precios, todo sirve,

también debo saber hacer las cuentas, relajado, tranquilo porque si te equivocas pierdes".

"Estoy orgulloso, de lo que soy, de lo que hablo, hay, muchas personas que quieren hablar esto y no pueden,

si hablas náhuatl, el inglés lo agarras de volada, es la lengua nada más, porque si hablas nada más español,

no puedes contestar rápido".

Tanto los hombres como mujeres nahuas que pudimos entrevistar y observar, se desempeñan con soltura

en su negocio, las mujeres usando su traje tradicional, consistente en un vestido completo de tela colorida

con flores, a manera de nagua con tableado muy fino y un delantal completo de tela cuadriculada, con

detalles de pequeñas florecillas al frente y en los hombros, con guaraches y el cabello largo. Mientras que

los hombres se distinguen de la demás gente sólo cuando hablan su lengua materna, ya que no usan algún

elemento distintivo en su vestimenta.

El uso de la lengua materna no se limita al espacio doméstico, sino también se practica en el lugar de

trabajo, pues entre ellos hablan nahua y utilizan el español para dirigirse a los

clientes o los vecinos de

negocio, es frecuente que para discutir un precio o acordar cuál será la respuesta que darán frente a una

oferta, se consultan entre ellos en náhuatl, para luego emitir su resolución. Su tez morena, cara redonda y

ojos cafés, están acompañados de una actitud reacia a los cuestionamientos; serios en su trato, celosos de

su privacidad, y orgullosos de su tradición y su lengua.

Ixhuatlancillo

El municipio de Ixhuatlancillo se encuentra ubicado en la zona central montañosa del Estado de Veracruz.

Es el diminutivo de Ixhuatlán, que significa en náhuatl: *“lugar de las hojas verdes de maíz”*.

Dinámicas migratorias

La señora Rosa Marta Dionisia, de 53 años, y su hija Marisol de 9, venden flores naturales de ornato en

algunos tianguis de la ciudad. Ellas son originarias del estado de Veracruz, de un pueblo de origen nahua

llamado Ixhuatlancillo. Doña Rosa, utiliza como primera lengua el náhuatl, pero su hija, aunque lo entiende

ya no lo habla al 100%, ni usa vestimenta tradicional como su madre. Ellas llegaron a Querétaro hace

unos ocho años, pero doña Rosa ya había viajado por distintos puntos del país, como León, Monterrey,

México, zamora, Morelia, Irapuato, Chihuahua o Ciudad juárez. Mientras que otros de sus paisanos se han

desplazado a los centros urbanos de Guadalajara, Tepic, Mazatlán y Celaya; en este último, doña Rosa tiene

algunos paisanos y parientes, que viven en la colonia Insurgentes y que venden también flores, juguetes o

adornos de naturaleza muerta.

Ocasionalmente, los días sábados y domingos doña Rosa sale a vender en el Centro. Se lleva una cajita

con pocas flores, de modo que pueda cargarlas con facilidad y pueda escapar de prisa en caso de que

aparezca algún inspector municipal. Ella merca en también otros municipios. El día lunes se traslada

a Ezequiel Montes; el martes, a San Miguel de Allende; el miércoles, a San Luis de la Paz o a San josé

de Iturbide; mientras que los jueves y sábados se instala en el tianguis de Loma Bonita y el domingo

en el barrio del Tepetate.



indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana



Redes tradicionales

Doña Rosa radica desde hace cinco meses en la calle 21 de marzo, de la colonia San Francisquito. En calles

aledañas viven sus paisanos, que no parientes. Su familia nuclear consta de su esposo y seis hijos; sólo dos

de ellos están solteros y viven con ella. Su esposo es también originario de Ixhuatlancillo, sufre de diabetes

y ya no trabaja. Son doña Rosa y uno de sus hijos quienes sostienen la economía familiar, vendiendo

flores. Sus otros cuatro hijos viven en otras ciudades, unos en Monterrey, y otros en León, Guanajuato.

En Ixhuatlancillo residen allá sus padres, a quienes visita en las festividades de difuntos, en noviembre,

luego se queda un mes, para regresar después a Querétaro a continuar con su trabajo. Para trasladarse a

su pueblo ocupa ocho horas, aproximadamente.

Antes que doña Rosa Marta viniera a Querétaro, ya trabajaban por acá algunos de sus paisanos, y con ellos

tuvo la confianza de llegar a su casa y quedarse unos días, para buscar después un lugar para establecerse

por periodos más largos. Actualmente, en San Francisquito vive otra familia nahua de Ixhuatlancillo, que

se dedica a la venta de tortugas y peces beta, también en los tianguis.

Sistema económico

La posibilidad de trabajar de forma regular y obtener interesantes ingresos económicos, es lo que motiva

a doña Rosa a quedarse en Querétaro, ella asegura que: *“para mi pueblo no hay trabajo, mejor me quedo*

aquí, al fin que cuando ya me pase algo, que me lleven pa’llá a enterrar”.

Su mercancía para la venta, consiste en flores de ornato, como la azucena, la concha japonesa y la

casablanca. Las flores las trae de xochimilco, mientras que el antuglo o alcatraz de cristal, lo compra en

Cuernavaca. Vende por maceta y por camote, las macetas cuestan de $250 a $500, siendo la más cara el

alcatraz de cristal, cuyo precio es de $1,500, con flores de varios colores, azul, naranja, rojo, morado, rosa y

blanco; su textura parece de plástico y es muy brillante. Los camotitos varían desde $15 hasta $30.

La venta cotidiana va de los $300 a los $500 pesos, de ahí se paga el agua, la luz, la renta y la comida.

Cuando ya no es temporada de flores, doña Rosa vende juguetes, que también adquiere en la ciudad de

México. Durante muchos años de su vida su actividad económica ha sido el comercio.

Identidad

Rosa Marta es una mujer de 1.40 m. de altura, aproximadamente, y porta su traje tradicional, que

consiste en una blusa blanca, con encajes en la parte del pecho y flores de listón al frente y en los

hombros. La parte baja tiene dobleces delgados; usa una faja color naranja, de aproximadamente 15

cm de ancho, y su falda, que denomina chincuete, que es un tramo de tela negra, con dobleces del lado

derecho, sostenidos con la faja que lleva en la cintura. Bajo el chincuete, usa un fondo con encaje en la

parte inferior, el cual se alcanza ver debajo de la nagua. Señala que, *“esta es mi costumbre y me gusta, mi*

hija, ya no quiso vestir así, como ella nació en León ya no quiere ni hablar [el náhuatl] ”.

Es tan clara la expectativa de doña Rosa de radicar definitivamente en Querétaro, que se integró a una

organización, de la que no conoce el nombre[45], que le está ayudando a conseguir un espacio para vender

en el Centro Histórico. Estamos hablando entonces de que Doña Rosa encuentra en Querétaro un nicho en

el cual, sin renunciar a su condición étnica, puede encontrar la posibilidad de un trabajo estable, en el que

además intervienen sus familiares, lo que le garantiza conservar sus vínculos familiares e identitarios y

mantener los lazos con su pueblo de origen.

Los Mazahuas en la capital queretana

San Antonio Acahualco es un pueblo mazahua cercano a la ciudad de Toluca, en el municipio de

zinacantepec, estado de México. De aquella región se desplaza un buen número de personas que tienen

en Querétaro algún tipo de actividad económica.

Dinámicas migratorias

Emiliana Lorenzo Pascual es una mujer hablante de lengua mazahua, de 23 años de edad, que radica

en la ciudad de Querétaro desde hace 9 años. Se dedica a la venta de servilletas, morrales, caminos

de mesa y fundas para cojín, todo ello bordado a punto de cruz, con diseños concernientes a

animales y plantas silvestres. Su trabajo se distingue de la artesanía otomí, principalmente, por el

uso de tela de cuadrille café claro y estambres un poco más gruesos y de colores secos: café, verde,

guinda, naranja, etc.

Desde hace 4 años, aproximadamente, logró que le asignaran un carrito para sus ventas en la plaza

Fundadores, cerca del templo de la Cruz, en el Centro de la ciudad. Aunque en un inicio le pareció una

buena propuesta, ahora no está tan convencida, ya que uno de los acuerdos para aceptar instalar su

negocio ahí y dejar de itinerar por las calles del Centro, fue que el tranvía turístico hiciera una parada

obligada en este sitio, para que fomentara entre los visitantes la compra de las artesanías que ahí se

ofrecen. Sin embargo, desde noviembre de 2010, por motivos que Emiliana desconoce, esto ya no

sucede así y las ventas se han abatido significativamente.

Las mujeres de San Antonio que viven en Querétaro se dedican a la venta de bordados, mientras que los hombres se desplazan en camionetas a otras ciudades a comerciar cinturones, gorras, playeras y trastes varios, en los tianguis de poblaciones diversas, incluyendo Guadalajara y los estados de Guerrero y Michoacán. Emiliana dice que las de su pueblo no tienen la costumbre de vender dulces o pedir limosna en las calles o cruceros de las ciudades, su tradición es dedicarse al comercio, *"nunca verás a alguien limpiando o pidiendo, eso es costumbre de otros pueblos, no del nuestro, nosotros bordamos y a eso nos dedicamos"*.

Para llegar a San Antonio, Emiliana ocupa 6 horas en el traslado. Ella procura ir cada 15 días o cada mes, aunque asegura que en los últimos meses sus regresos se han aplazado, debido a que la mercancía le dura hasta dos meses y no tiene que regresar a surtir, pues aunque una parte de los productos son de su autoría, otros los compra en su pueblo para ofrecer mayor variedad de artículos.

45 Comenta que es una organización en la que trabajan el Lic. Eduardo y el Lic. Basilio, que ayudan mucho a los indígenas.

María Cruz Victoria Flores es la abuela de Emiliana, quien llegó a vender a Querétaro hace unos 25 años.

En aquél entonces doña María Cruz vendía su artesanía afuera de la Central de autobuses, en su antiguo

domicilio frente a la Alameda. Ahí vendía y dormía, permaneciendo una o dos semanas, hasta terminar su

mercancía, y regresar después a su pueblo, a dejarles dinero a sus hijos, que se quedaban allá.

La hermana de Emiliana también emigró a Querétaro, hace dos años, en busca de un mejor porvenir.

María, tiene 17 años, y al igual que su hermana y abuela, borda mientras está en el negocio. Ninguna

de ellas ha tenido una actividad laboral distinta; prefieren estar juntas y confeccionar sus artesanías,

mientras los clientes se acercan a comprar. Tampoco tiene planeado regresar a su pueblo, pues tiene

una vida hecha en la ciudad.

Emiliana confiesa que ya no quiso estudiar, y cuando salió de la secundaria vino de vacaciones a visitar

a su abuelita, se trajo una docena de servilletas y le fue bien. Le gustó la ciudad y logró vender toda su

mercancía; y fue eso que la motivó a regresar para surtir y seguir vendiendo, además de llevarle dinero

a su mamá y hermanos.

En los días normales, que coloca su carrito en la plaza Fundadores, además de bordar escucha música,

María, la menor, tiene un blackberry y un iPod, en uno o en otro pone su canción preferida, que va desde

hip hop, hasta rock, gruperas y huapango. Así sienten que pasa más rápido el día, o se visitan de un

puesto a otro, para conversar y bordar juntas, mientras platican y comentar las noticias más recientes.

El proyecto de los carritos en esta plaza del Centro, nació por la petición de varias mujeres que se

organizaron, y aunque en realidad solicitaban su instalación en la parte más céntrica, lo único que

consiguieron fue este lugar, en donde ofrecen sus artesanías hasta el día de hoy. Su organización como

comerciantes y paisanos sigue vigente, se reúnen cada semana para comentar los asuntos referentes al

trabajo y los problemas que se lleguen a presentar.

Actualmente encontramos alrededor de 8 personas procedentes de San Antonio que laboran en la

ciudad de Querétaro, la mayoría son mujeres comerciantes de artesanía. Emiliana cuenta que algunas

otras de sus paisanas se emplean en el servicio doméstico en México, Guadalajara, Morelia o San Luis;

la gran mayoría de las mujeres que trabajan en eso son solteras, separadas o viudas, porque al casarse

sus maridos ya no consienten que busquen empleo en casas. Por otro lado, son pocos los hombres que

no son comerciantes y prefieren la albañilería. La fiesta patronal de San Antonio es el 13 de junio, y es

entonces que la gran mayoría de la gente que está fuera regresa a sus hogares para encontrarse con sus

familias y permanecer al menos los tres días que dura la fiesta.

Sistema económico de las familias migrantes

Emiliana, su hermana y su abuela rentan un cuarto en la calle 21 de marzo de la colonia San Francisquito, y

comparten la vivienda con un par de mujeres otomíes de Santiago Mexquititlán, lo cual les reduce el pago

de renta a $300 por cada una. Debido a la convivencia, han hecho amistad con las mujeres otomíes, que

desempeñan la misma labor. Han cambiado de domicilio un par de veces, pero en la misma colonia. Nunca

han requerido el servicio de los albergues del DIF.

Ellas trabajan todos los días en su negocio, excepto los martes y miércoles, cuando los carritos no circulan,

por disposición municipal, en un horario de nueve de la mañana a nueve de la noche. A veces, sobre todo

los fines de semana, se animan a vender más cerca del jardín zenea o en el andador 16 de septiembre,

lugares con mayor presencia de turistas, pero se arriesgan a que las agarren los inspectores, que vigilan

estos espacios para evitar el comercio ambulante; aun así, tienden su mercancía en el piso y permanecen

vendiendo hasta después de las diez u once de la noche, dependiendo la hora en

que se retiren los

inspectores, pues entonces es más fácil vender. Los miércoles aprovechan para vender en el tianguis de la

Cañada y el martes en la colonia Presidentes.

La temporada de venta más baja es en mayo, por el calor, dice Emiliana. En Semana Santa hay buenas

ventas, y de ahí hasta noviembre y diciembre, cuando nuevamente llega el turismo. Ellas tratan de

organizarse y ahorrar, porque en tiempo de ventas bajas, hay días en que no hacen ninguna venta y la

situación se complica cuando los pocos clientes que llegan regatean demasiado la mercancía, hasta el

punto de tener que vender casi sin ninguna ganancia.

Emiliana está orgullosa de ser mazahua, de portar su vestimenta y diferenciarse de los demás. Su vestido

tradicional consiste en una blusa de tela brillante, con múltiples encajes blancos al frente, tanto en sentido

horizontal como vertical, mientras que de la cintura para abajo usan un delantal, también de encaje, y

detrás una falda, de la misma tela que la blusa, con varios dobleces, y hasta abajo una nagua que en la

parte inferior tiene una franja bordada y una orilla tejida con estambre tipo cristal. Dice que a veces las

personas la miran con asombro, como pensando los motivos por los que usa un atuendo de tantas piezas,

sin importar el calor. Pero dice que no le importan las críticas y las miradas, ella

vive de lo que es, *“de su*

tradición de bordar y de hilvanar”, así es como entreteje las hebras de la vida.

Conclusiones

La experiencia migratoria constituye, sin duda, un detonador de transformaciones culturales en la

comunidad de la que proceden y a la que pertenecen los migrantes, al proyectarse como una ventana que

liga a ésta con el mundo global. Esto origina ámbitos de cambio en que paulatinamente se van incorporando

en la vida cotidiana un conjunto de saberes y prácticas que configuran nuevos hábitos, en que se adoptan

nuevas tecnologías y se redefinen manejos y gestiones sobre la identidad y el territorio.

y cuando hablamos de comunidad hablamos de un conjunto de relaciones sociales, históricas, territoriales

y epistemológicas, que constituyen una estética, una ética y una política, que ponen en juego un conjunto de

significados y símbolos que definen a un determinado colectivo. En este sentido, la comunidad de origen,

en el trayecto migratorio permanece como una comunidad moral, y cuando los migrantes se asientan y

arraigan en la ciudad, se constituye también como una comunidad de conocimiento, que ocupa y habilita

de manera particular los espacios en que vive, sueña y recuerda.

En los estudios de caso, vimos cómo las bases culturales son resignificadas por el individuo y el grupo; las

normas y los valores sociales se van transformando, conforme se prolonga el alejamiento del territorio

de origen, alentando la configuración de nuevos códigos de relación y sobrevivencia, que no suponen

necesariamente la ruptura del vínculo de identidad y pertenencia con la comunidad original, cuya imagen

permanece viva en la memoria y el anhelo.

Elementos indiscutibles para la trasmisión de la cultura, como la lengua materna, aparecen como saberes

movedizos, que van transformando su jerarquía a partir de situaciones sociales específicas. En algunos

casos la lengua permanece como refugio y señal de identidad, encontrando su certeza en la dimensión

de lo privado, ya que en el hogar se habla, se convive y se comunica. En otros casos, por ejemplo entre

los triquis, la lengua se emplea como una forma de exaltación de sus particularidades culturales frente a

los otros, y se representa con orgullo en marchas o plantones. En otros, se trata de un saber que se ha

perdido, y queda ya tan solo en la memoria de los viejos, como un testimonio que permite a las nuevas

generaciones reencontrar, fuera del plano de la lengua, la legitimidad de su ser indígena.

¿A qué grupo o a qué pueblo pertenece un indígena en la ciudad? Esta fue una de las preguntas que

en el tratamiento de los casos fue encontrando respuestas diversas, que se inscribían en términos

multiescalares y multidimensionales. En lo multiescalar, encontrábamos referencia al territorio,

partiendo de un itinerario simbólico que va desde una territorialidad de nacimiento e infancia, –con

un periodo de socialización y de vivencia *in situ*–, hasta la construcción de un territorio de la memoria,

que encuentra referentes en los relatos y narrativas que los mayores han construido *ex situ*. En estas

dos escalas, dinámicas y situacionales, es que se vive la pertenencia, itinerando entre la memoria y

la vivencia, que van nutriendo de las experiencias de retorno, pero también de las acrobacias de la

imaginación.

En los distintos casos de indígenas residentes en la ciudad, las viviendas son un claro ejemplo de lo

anterior. En el espacio construido de la casa, observamos la peculiaridad cultural, mediante el uso de

objetos simbólicos, elementos estéticos o algunas intervenciones menores, relacionadas por ejemplo,

con el tamaño de puertas y ventanas. Sin embargo, es en los patios donde se manifiesta la socialidad

y pertenencia; es ahí donde se disponen fogones para hacer tortillas o tlayudas, donde se operan los

molinos de mano para moler el maíz; es en sus alrededores que se siembran plantas medicinales u

hortalizas, y se habilitan lugares para la crianza de aves de corral; mientras que en el caso de los triquis,

es donde han construido el temazcal, así como un horno de piso para hacer sus comidas de fiesta.

Para los indígenas residentes en la ciudad los patios son muy importantes, porque son los espacios en

los cuales recuperan y socializan conocimientos propios, que van desde la gastronomía, el uso de plantas

medicinales y el manejo del traspatio, en lo que respecta al cultivo de hortalizas y la cría de animales

domésticos. Si podemos argumentar que la cocina es para los pueblos indígenas un espacio fundamental

de la trasmisión cultural, podemos ubicar que es en los patios donde ese saber se reproduce, se recrea,

se reinventa, en función de las nuevas condiciones del ambiente y los recursos disponibles.

En cuanto al carácter multidimensional de la pertenencia, este tiene que ver con el conocimiento y la

identidad. Consideramos que los indígenas en la ciudad han construido y pertenecen a una comunidad

de conocimientos, en cuanto ésta comunica saberes aprendidos y construidos en su experiencia, que

se van acumulando y constituyen un patrimonio de los grupos asentados en el medio urbano, que se

comparte en la convivencia con aquellos que consideran como suyos. Conocimientos diversos, que van

desde aquellos que se vinculan con el trabajo en la ciudad, y que incluyen el

transporte, los riesgos que

se corren en ciertos lugares y circunstancias, la manera de hacer frente a los inspectores municipales, los

avatares del comercio y la alimentación en la ciudad, así como el uso de las tecnologías modernas de la

computación y la comunicación electrónica; hasta aquellos aprendidos de las generaciones anteriores,

acerca de la vida en el campo, la medicina tradicional, las técnicas artesanales, la sobrevivencia en el

cerro, la preparación de sabrosos platillos, o los traslados a la ciudad.

No podemos desconocer el creciente acceso de los indígenas urbanos a los conocimientos académicos,

que en número creciente manejan los jóvenes, a partir de su incorporación a la instrucción escolar en

todos los niveles, así como de la experiencia en el uso de las tecnologías y en el desempeño de toda clase

de trabajos, lo que a muchos les ha brindado accesibilidad a las tecnologías globales de la comunicación

y la informática, con el uso del internet, las computadoras y dispositivos móviles. Estos conocimientos

se organizan en forma compleja y jerarquizada, sobre la base del cruce de tradiciones epistémicas que

se interpelan, generando nuevos criterios respecto a la pertenencia, nuevos indicadores conductuales,

que reconfiguran lineamientos morales y sabidurías atentas a la resolución de las necesidades y

desafíos del *aquí* urbano y el *ahora* contemporáneo.

junto con los viejos indígenas, que aun en la ciudad dicen soñar en su lengua materna, existen jóvenes

que les gustaría saber lo que se siente *soñar en lengua*, como dicen algunos adultos triquis, cuando

aseguran que soñar en su lengua los acerca a muchos lugares y personas, de las que ahora solo tienen

recuerdos. Ellos cuentan que a veces sueñan en español y otras en su lengua; pero en su comunidad

solo soñaban en su idioma; eso les indica que siguen perteneciendo al lugar que dejaron, que los llama

y les invita a no olvidar. Mientras los jóvenes dicen que sueñan siempre en español, sueñan a veces

personas y espacios de su comunidad y su familia, pero traducidos al español, entremezclados con las

experiencias e imágenes que han conocido en la ciudad o en el ancho mundo del internet.

Así, los jóvenes otomíes de Santiago Mexquititlán, en su andar por la ciudad, han constituido un arraigo

de etnicidad en un territorio adverso, como son los cruceros o las colonias periféricas deficitarias.

Es interesante que varios jóvenes, dedicados a limpiar parabrisas en las principales avenidas de la

ciudad, que viven en un barrio del Centro de Querétaro llamado San Francisquito, hayan generado

una pequeña comunidad identitaria que denominan ‘barrio Séptimo’, en un sentido de continuidad

con los seis barrios que tiene Santiago Mexquititlán. En ‘su barrio’ urbano, ellos se reúnen a disfrutar

momentos de ocio, convivencia, trabajo y ayuda. De hecho, la construcción del barrio Séptimo persigue

una justificación identitaria de protección física frente a los otros jóvenes del barrio. Dicen que cuando

hay peleas entre bandas, todos los jóvenes santiagueros (sin importar el barrio o la familia de origen)

establecen alianza para enfrentarse a otras pandillas, tal como lo señala un joven santiaguero *“en esos*

momentos lo que hay que defender es a la gente del barrio, no importa que no nos conozcamos en el barrio

o no nos hablemos, cuando hay broncas todos le entramos para defender acá el barrio”.

Con la migración, la comunidad sale al ancho mundo a renovar y poner a prueba su viabilidad y

pertinencia, sus tradiciones y su identidad, su capacidad de mantener la tradición en la apertura a la

modernidad, y su pertinencia como sustento de relaciones de solidaridad y ayuda mutua. Al tiempo

que la modernidad introduce en la comunidad los retos, los conflictos y los instrumentos tecnológicos y

cognitivos del mundo contemporáneo, caracterizado por la llamada globalización capitalista.



ORGANIzACIóN, GESTIóN y MOVILIzACIóN

DE LOS GRUPOS INDíGENAS EN LA CIUDAD

Sofía Rivas

Los núcleos de población indígena que habitan

en 1994, con la irrupción del EzLN; en 1996 con la

en las ciudades enfrentan una disyuntiva

firma de los Acuerdos de San Andrés Sakamch'en;

permanente y multidimensional, entre integrarse

en 2001, con la marcha zapatista y el Congreso

al modo urbanita de vida, individualista, utilitario

Nacional Indígena; en 2006, con el ascenso

y consumista; o mantener y adaptar al espacio

de Evo Morales a la presidencia de Bolivia y la

urbano su identidad, su lengua y sus tradiciones.

conformación del primer Estado plurinacional de

Esta tensión identitaria permean la discusión

base indígena en América Latina; y en la actualidad,

sobre el significado y alcances del ser indígena y

con las crecientes movilizaciones indígenas por la

las reivindicaciones que los sectores indígenas

autodefensa territorial.

pueden plantearse, articular y gestionar en las

De manera que el campo de lo indígena ha

ciudades. Debate que se redimensiona a partir del

dejado de ser un ámbito que se debate entre el

alzamiento del EzLN en los altos de Chiapas, en

asistencialismo, el desarrollismo y el folclorismo,
1994, que aceleró la conformación y la movilización
concebidos siempre desde afuera de los pueblos, para
de agrupaciones indígenas diversas, que fueron
centrarse en el reclamo de dos demandas centrales:
anteponiendo y enlazando a sus demandas sociales
territorio y autonomía; que constituyen la versión
y económicas, las de carácter étnico, orientadas a
contemporánea del viejo lema zapatista: Tierra
mantener y defender sus singularidades culturales
y Libertad. Ello determina que las perspectivas
y sus formas de organización, no solo en el campo,
indígenas penetren en todos los ámbitos de la vida
sino también en la ciudad.
social, incluyendo el de las realidades urbanas y el
debate sobre las formas de la modernidad. Así que
Las organizaciones indígenas
la organización social se posiciona como uno de los
en la ciudad
principales ejes del movimiento indígena, de modo
que Maldonado (2004) nos habla de tres formas

Las organizaciones indígenas que se han ido de organización indígena, cada una de las cuales extendiendo o conformando en las ciudades, se posee distintas características y alcances: 1) la insertan en el proceso más amplio que da lugar organización social, 2) la organización comunitaria y al movimiento indígena contemporáneo, que 3) las organizaciones de la comunidad1. Esta última tiene sus orígenes en las luchas campesinas por la es de nuestro interés, ya que en ella comprende tierra que se intensifican en los años setentas del las organizaciones creadas con la finalidad de siglo pasado, las cuales devienen, hacia finales de vincular o proyectar relaciones hacia el exterior la siguiente década, en luchas por la gestión del del grupo, como medio de gestión, y a ella suelen territorio y la asignación de recursos para el campo, pertenecer tan sólo los sectores interesados y por una parte, y movimientos de reivindicación políticamente activos, a diferencia de los otros dos étnica y construcción de autonomías indígenas,

tipos de organización.

por la otra. éstos últimos, experimentan jalones

importantes en 1992, con el movimiento de los

1 Para mayor referencia de las otras formas organizativas, consultar

500 años de resistencia indígena, negra y popular;

Maldonado (2004), o Rivas (2012).

Entre los grupos étnicos, la gestión de

mientras que los triquis Asociación de artesanos

reivindicaciones culturales, así como de proyectos

indígenas triquis-tinujei A.C. Nos remitimos a estos

de bienestar social, por medio de organizaciones

grupos por ser los más visibles en el horizonte

diversas, ha sido el mecanismo preferido por los

político de la ciudad.

indígenas urbanos para hacerse oír y defender

sus intereses en el medio urbano, en que son

minoritarios y que les resulta adverso. Siendo

Fuerza hormiga *Ñañhö.*

la metrópoli con el mayor número de indígenas,

La migración santiaguera, correspondiente

originarios y migrantes, y con la mayor cantidad

a los pueblos ñäñho del sur, ha tenido su

de etnias presentes en el horizonte urbano, la

representación en la ciudad en el grupo Fuerza

ciudad de México resultó ser el lugar donde se

Hormiga ñañhö, en el que la participación femenil

comenzó a observar el florecimiento de estas

ha sido determinante en la construcción de la

organizaciones; todas ellas con un discurso

organización, ya que las mujeres (como puede

etnicista de gestión territorial y cultural.

observarse en el cuerpo del presente libro), han

Los casos más interesantes y notables de

constituido desde hace tres décadas un importante

organizaciones indígenas en las ciudades, son las

contingente que nutre la migración a la ciudad

generadas por grupos oaxaqueñas: zapotecos,

de Querétaro, para ocuparse como vendedoras

mixtecos y triquis, quienes a partir de su incesante

ambulantes de artesanías o dulces.

y numerosa movilidad, pueden plantearse En un principio, algunas de estas

mujeres fueron

la reproducción de muchos de sus patrones

atraídas por el FIOS (Frente Independiente de

culturales en las ciudades a las que arriban, pese a

Organizaciones Sociales)2, y se integraron a este

encontrarse fuera de su lugar de origen. Siendo que

movimiento contestatario, con la demanda de

tanto sus flujos migratorios como sus ejercicios

predios para poder establecer viviendas para las

organizativos han trascendido las fronteras del

familias migrantes. En 1994, el FIOS protagonizó

país.

una serie de marchas, exigiendo al gobierno la

dotación de terrenos para las familias otomíes y

Organizaciones indígenas en Santiago

mestizas que requerían de una vivienda. Después

de Querétaro

de varios meses de gestiones y movilizaciones,

que desembocaron en la ocupación irregular de

La ciudad de Querétaro no ha quedado excluida

de estos procesos organizativos que protagonizan

un predio, como fase previa a la negociación para

diversos grupos étnicos en la ciudad. Desde la

su adquisición, se creó la Fuerza Hormiga ñañhö,

década de los setentas, la capital queretana ha

organismo que reunía a un grupo de diecisiete

recibido crecientes flujos migratorios, que han

familias otomíes, que junto con veintiocho familias

incrementado la presencia indígena en dicha

no otomíes, pero también articuladas con el FIOS,

ciudad, no solo por parte de grupos originarios

fundaron la colonia Nueva Realidad.

del mismo estado, que son sin duda los de mayor

Conforme avanzó la regularización de la

peso numérico, sino también de otras entidades,

Nueva Realidad, de manera simultánea con la

como Oaxaca, y del grupo triqui en particular. Estos

ofensiva gubernamental contra el FIOz, que

últimos, al igual que los otomíes provenientes

del municipio de Amealco, han generado

2. El grupo político FIOS, tiene su origen en otro movimiento social que

organizaciones indígenas para construir

coadyuvo al establecimiento del asentamiento irregular Maxei, al sur

de la ciudad. Hacia 1990 se instauró como Asociación Civil; en 1994

interlocución con el gobierno, en la defensa de sus

se integró al movimiento zapatista, cambiando el nombre y las siglas

intereses y la gestión de sus demandas.

de la organización, que pasó de FIOS a FIOz (Frente Independiente

de Organizaciones zapatistas). La organización entra en una etapa de

Los santiagueros crearon Fuerza Hormiga ñañhö,

reflujo en 1999, que no ha podido superar hasta el momento.

incluyó la detención de dos de sus dirigentes,

esta organización emergente, hasta desaparecerla

los habitantes de la colonia se desmovilizaron y

prácticamente, quedando la Fuerza Hormiga

la organización entró en un estado de parálisis,

ñañhö tan sólo en el recuerdo de algunas de las

por lo que la Fuerza Hormiga ñañhö continuó

familias otomíes que formaron parte de ésta.

de manera independiente como organización

indígena, vinculada a la vida y actividades de la

Asociación de artesanos indígenas
colonia, misma que empezó a recibir apoyo de las
triquis-tinujei A.C.
instituciones gubernamentales ocupadas de la
atención a los grupos indígenas, impulsando en la
Esta Asociación fue fundada en 1992, por iniciativa
colonia proyectos educativos, de capacitación para
del grupo familiar que inició el enclave migratorio
el trabajo, de fomento a las artesanías y promoción
triqui en Querétaro. Ellos recibieron apoyo del PRI
de estancias familiares, entre otros (Murillo, 2011).
en el periodo de Enrique Burgos como gobernador,
concretamente de parte de un licenciado que
Fue así que las familias otomíes asentadas en la Nueva
trabajaba en dicho partido, del que recibieron
Realidad se vincularon con diversas instituciones
consejo y orientación política para conformar la
públicas, como el INEA, la UAQ, la CDI y el DIF, con
Asociación Civil, como mecanismo de gestión ante
quienes aprendieron a negociar y a reconocer sus
el gobierno queretano. Pese haber iniciado con

cualidades y defectos, y las que los proveían de

ayuda del PRI, los triquis se han desvinculado de

recursos financieros, humanos y materiales para

los partidos, pues no les interesa pertenecer a un

la instrumentación de sus proyectos. Uno de éstos

grupo político ajeno a su núcleo étnico migrante,

fue la construcción de una estancia infantil con

sino armar una eficaz estructura de organización

financiamiento nacional y del DIF; el objetivo

para negociar políticas públicas encaminadas su

era que, *"… las mujeres se encargaran de la estancia*

bienestar social y comunitario.

infantil y fueran responsables las mismas indígenas

La estructura interna de la Asociación de

para que trabajaran con sus hijos indígenas y con

Artesanos Indígenas *"Triquis -Tinujei"* A.C., se

ello propiciar otras situaciones, como fomentarles

integra por una mesa directiva y los afiliados. La

la lengua materna, transmitir la cultura indígena…

primera, tienen la responsabilidad de organizar

es lo que se buscaba" (Salvador Corona, en:

a los integrantes de la comunidad en Querétaro,

Murillo, 2011:60). Otros proyectos se enfocaban

y a su vez la de representarla y darle voz frente a

a la formación de líderes juveniles y la gestión

las instituciones públicas y de gobierno, siendo su

de viviendas, todos sujetos al acompañamiento

presidente quien mayores compromisos tiene con

institucional (Murillo, 2011)

la asociación, aunque no puede tomar decisiones

Muchos de aquellos proyectos se truncaron, pues

por su cuenta. Para su funcionamiento existe

las instituciones no estaban de acuerdo en que la

un reglamento interno o Acta Constitutiva, que

población no se sometiera al control paternalista

señala los derechos y obligaciones que asumen

del gobierno, pues con su cuestionamiento

los triquis al afiliarse a la A.C. En dicho documento

radical de los propósitos y alcances de la

se establecen los ejes rectores de la Asociación,

acción gubernamental, estas organizaciones

ligados al respeto a los acuerdos de la Asamblea y

independientes *“deslegitiman la acción de* a los principios de reciprocidad equilibrada, como

programas gubernamentales presentados como

base de la comunidad triqui queretana.

‘ayudas’, modificando este nombre a obligaciones

Los principales proyectos que impulsa esta

sociales” (Murillo, 2011: 66). De manera que

Asociación, tienen que ver con la vivienda, la

las circunstancias políticas y el clientelismo

producción y venta de artesanías en el Centro

que pretendían generar las dependencias Histórico, la capacitación para el empleo, la

gubernamentales favorecieron la inhibición de

educación y la promoción de la cultura triqui.

212 **213**

Ciertamente el primer proyecto que articuló la Comentarios Finales

organización e impulsó la movilización fue el de Comparando la manera como se conformaron las

vivienda, que dio lugar a la gestión de predios para la dos organizaciones de las que hemos dado cuenta,

conformación de un asentamiento triqui en la capital observamos que mientras los otomíes formaron

queretana, que pudo concretarse durante la gestión parte de un colectivo heterogéneo, que incorporaba

de Enrique Burgos como gobernador del estado indistintamente a mestizos e indígenas, en una

(1991-1997), con la intervención favorable del INI, propuesta contestataria y de denuncia social; los

que más adelante daría lugar a la CDI. Fue así que en triquis desarrollaron una organización impulsada

1995 obtuvieron los predios y poco después pudieron desde el núcleo familiar y con necesidades bien

avanzar en la obtención de servicios públicos básicos, definidas (vivienda y empleo), permitiendo que los

como la red de agua potable, la apertura de calles, el triquis adquirieran una operatividad eficiente hacia

drenaje y la luz eléctrica).

el exterior, asegurando una autonomía relativa para

En lo que respecta al empleo, ha sido la A.C. la el desarrollo de sus proyectos.

que ha protegido a los artesanos y triquis en Por su parte, al desintegrarse Fuerza Hormiga

general, para que puedan obtener una plaza como ñäñho, los ñäñho han dejado que el gobierno,

vendedores establecidos en Querétaro y evitar las municipal o estatal, gestione los proyectos, mediante

situaciones de inseguridad que afectaban hasta acciones para atender la población indígena en la

entonces a los comerciantes triquis de artesanías. ciudad, creando un sistema de derechohabientes,

Así, cuando el gobierno municipal decide ordenar con reglamentación y

ejecución especifica, que

el comercio informal en la vía pública e instaura no considera ni integra la voz de los sectores a los

los conocidos *'carritos'* en el Centro Histórico, la que van dirigidos, promoviendo la pasividad y el

organización triqui se defiende y logra obtener un conformismo. Los 'centros de día' son expresión

mayor número de puestos o *'carritos'* del que les de ese proceso, que va de la denuncia radical a la

ofrecían originalmente. A razón de ello, es que todos supeditación paternalista.

los afiliados a la A.C. pueden gozar de un espacio Quisiéramos arriesgarnos a decir que la forma

para desempeñarse en el Centro Histórico como organizativa que tienen los triquis puede ser

comerciantes reconocidos por el municipio. Los resultado de las referencias que tienen de su

programas educativos se han impulsado a través comunidad de origen: San juan Copala, lugar en que

de becas que los padres de familia afiliados a la desde hace décadas se han ejercitado multitud de

Asociación, solicitan para sus hijos, obteniendo el intentos y experiencias que buscan la reconciliación

respaldo de la organización que los representa y y la armonía entre el pueblo triqui. En este sentido,

les ayuda a argumentar y tramitar las becas para los triquis tienen mayormente internalizados

sus hijos, obteniendo el respaldo de la CDI (antes los procesos que parten del individuo hacia la

INI), de la UAQ y de los gobiernos del estado y el comunidad y que suponen el refrendo de vínculos de

municipio.

reciprocidad y ayuda mutua; en el caso de los triquis

En lo cultural, en el pasado reciente los triquis, que viven en Querétaro, se trata de una estrategia

con ayuda de la CDI, integraron dos proyectos: que combina la supervivencia de las unidades

uno para el rescate de la vestimenta tradicional, y domésticas en lo particular, con la afirmación y la

otro para la reproducción de la música tradicional renovación de los lazos de identificación étnica

de banda. Del primero, se les dotó de un capital y comunitaria, que no se quieren perder; de tal

para la compra del vestido tradicional; mientras manera que cada uno de los integrantes de la

que del segundo se les otorgaron instrumentos pequeña comunidad asume la responsabilidad de

musicales para que conformaran la banda de apoyar a otro triqui cuando este se encuentre en

música triqui.

situaciones desfavorables, reproduciéndose así el

QUERETANA

sistema de reciprocidad equilibrada, encuadrado en

discusión de cómo lograr el reconocimiento de

una economía *'del don'*.

comunidades o localidades indígenas urbanas,

Caso distinto es el de los ñäñho de la Nueva

como podría ser el llamado Barrio Séptimo de

Realidad, quienes no han valorado en su totalidad

Santiago Mexquititlán en Santiago de Querétaro.

y de manera suficiente la fuerza que puede

Para el caso de Querétaro, la cuestión es dilucidar

tener la presencia de organizaciones capaces de

si las autoridades gubernamentales en todos

hacer valer su condición étnica, su importancia

los niveles están preparadas para reconocer e

histórica y su riqueza cultural en el horizonte

incorporar la participación autónoma de los

queretano, más cuando ha entrado en vigor la Ley

pueblos, comunidades y grupos indígenas en la

de derechos y cultura de los pueblos indígenas

conducción de su propio destino y la búsqueda

del estado de Querétaro, promulgada en julio de

de una vida buena, hablando no nada más de sus

2009, que reconoce a las comunidades indígenas

comunidades de origen, sino de aquellos espacios

como sujetos de derecho público. Ello plantea la

que ocupan en la ciudad.

Bibliografía

·HUERTA Arellano, Cathia y Nieto Ramírez, jaime. 2010. *Situación de la población indígena en la Ciudad de*

Santiago de Querétaro. UAQ/ CDI/ Universidad Marista de Querétaro, Querétaro.

·MALDONADO, Benjamín. 2004. *"organización social y política"* . En: Barabas, Alicia Mabel, Miguel Alberto

Bartolomé y Benjamín Maldonado. Los pueblos indígenas de Oaxaca. Atlas etnográfico. INAH-Secretaría de

Asuntos Indígenas del Gobierno de Oaxaca; FCE, México. Pp. 21-48.

·MURILLO, García Eunice. 2011. *La intervención de lo imaginario. Intervención etnográfica como*

construcción de imágenes y significados. Tesis de licenciatura, UAQ.

·RIVAS Padrón, Itzel Sofía. 2012. *Viva Chuman' a. La organización social de los indígenas triquis en la ciudad*

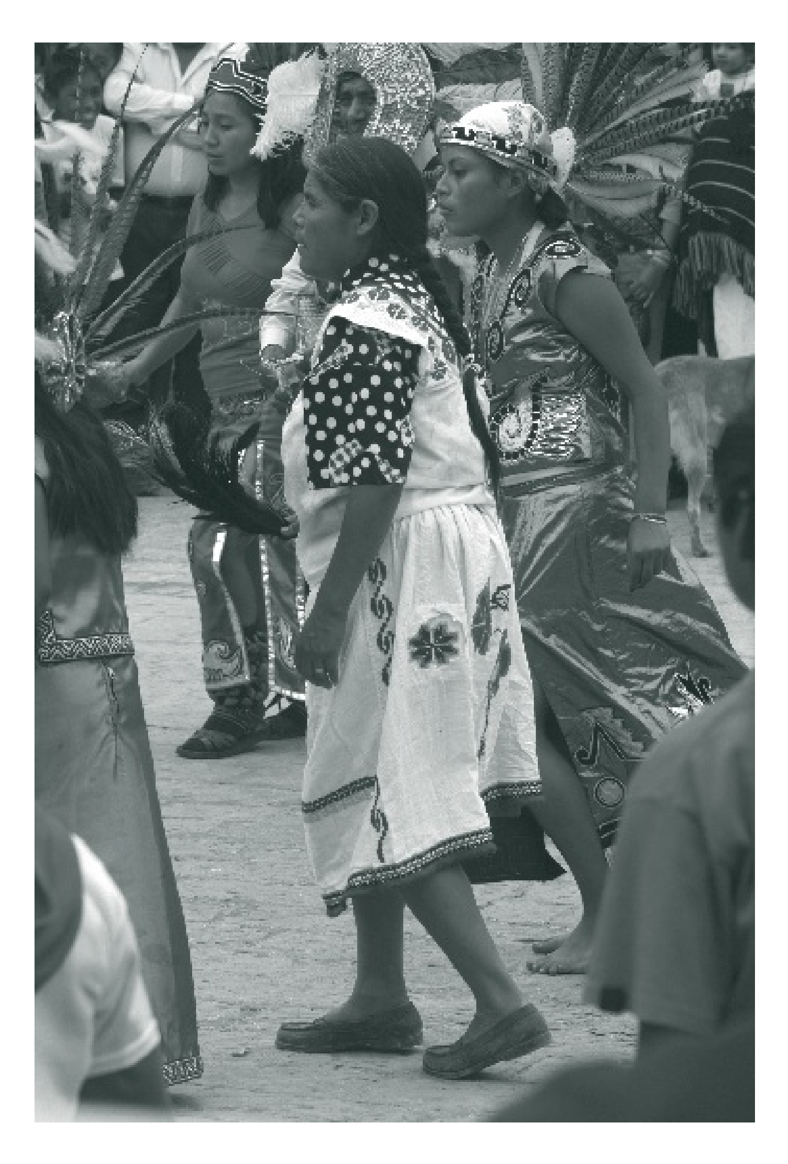
de Santiago de Querétaro, Qro. Tesis de licenciatura, UAQ.

·SILVA Alcántara, josé Luis (Coord.) *Diagnóstico, tipología de la violencia de género y perfil del agresor. El*

caso de las Mujeres otomíes migrantes en la Col. La Nueva Realidad, Querétaro, Qro. Instituto Queretano de la

Mujer. Querétaro, 2008. En línea:

http://cedoc.inmujeres.gob.mx/lgamvlv/Queretaro/qro01.pdf



INDIOS EN LA CIUDAD: IDENTIDAD, VIDA COTIDIANA E INCLUSIóN SOCIAL DE LA POBLACIóN INDíGENA EN LA METRóPOLI QUERETANA

SER CONCHERO

José Gerardo Bohórquez Molina

Casa para la Paz y la Vida *“Coatlicue-*

Los rituales

Sanjuanita” , barrio de San Francisquito.

Los principales ritos de los concheros son las

Los grupos otomí-chichimecas habitantes de

velaciones y las danzas. En las velaciones nocturnas

algunos barrios y pueblos de la zona metropolitana

la muerte y lo femenino están presentes; mientras

de la ciudad de Querétaro (San Francisquito, La

que las danzas diurnas, con el sol naciente,

Cruz, Lomas de Casablanca, La Cañada y otros)

remiten a la vida y lo masculino. Es así que los

conservan, con todo su complicado ritual, el culto

rituales concheros recuperan simbólicamente

a la Cruz y a Santiaguito, el culto a los antepasados,

las dualidades vida-muerte, día-noche, sol-luna,

las alabanzas, las velaciones, junto con la danza

masculino-femenino, chichimeca-otomí, pero no

chichimeca y la música interpretada con guitarra

desde un punto de vista maniqueo o excluyente,

de concha de armadillo. Quienes participan en esta

sino en una perspectiva dialéctica, de unidad y

tradición son conocidos como 'concheros', por ese

lucha de contrarios.

instrumento de cuerda que, conforme se toque,

Por aquellos altares, en que los danzantes

tiene poderes especiales.

indígenas llevaban a cabo por la noche sus rituales

"Ser conchero va más allá de aprender técnicas

íntimos (y todavía lo hacen), mientras que de día

precisas sobre la música, el canto, el baile y el diseño.

participaban en las tareas u obligaciones rituales

Ser conchero es contar con una singular concepción

propias del culto católico oficial, las hermandades

sobre el mundo y los seres que lo habitan, es danzar,

religiosas en las que se constituyeron recibieron el

tocar y componer con todos los sentidos". Miguel

nombre de *'mesas'*, cuyas denominaciones apelan

Martínez, que ha dedicado toda su vida a la danza,

a la honra de ciertas imágenes católicas y de las

explica que *"la concha es toda la sabiduría, nuestros*

ánimas de sus antepasados. Dada la influencia
abuelos guardaron nuestra tradición, nuestras
de los frailes en su constitución, dichas mesas
costumbres ahí”. él refiere que el camino de aquel
adoptaron la nomenclatura de la jerarquía militar
animal, protegido por su singular caparazón, es
propia de la España renacentista.
análogo al de los humanos que siguen adelante,
Bajo los altares se coloca la Santa Cuenta, como
sin voltear atrás, para lograr lo que se proponen,
se denomina a las velas que representan a las
por ello concibe al armadillo como un gran
almas de los ‘*abuelos mecos*’, como se refieren a
guerrero de la tierra.
los antepasados chichimecas. Durante los ritos
Algunos afirman el origen queretano del
nocturnos, la forma como se mueven las llamas
instrumento, de gran importancia simbólica y
tiene un significado, que es interpretado por quien
ritual, que es utilizado no sólo entre los danzantes,
dirige la ceremonia, que tiene como finalidad

sino en comunidades rurales y entre grupos

principal llamar a las ánimas conquistadoras de

populares de las áreas urbanas del Bajío, sobre

los cuatro vientos, pero también curar o producir

todo en las *"velaciones"*. La concha acompaña a las

daño. Precisamente al amanecer se llevan a cabo

alabanzas que se cantan en dichas ocasiones en las

las *'barridas'* o *'limpias'* de malas voluntades y

mesas o en los altares familiares.

envidias, en las que se usa la *'cuenta'* o vela blanca.

216 **217**

Las danzas de concheros distinguen la vida ritual

chalanes, empleados, guardias, mecánicos,

del cerro de Sangremal en el centro histórico de

comerciantes, rotulistas, maestros de danza,

Querétaro. “*El movimiento de la danza es la forma*

empleadas domésticas, artesanos o taxistas;

de agradecer a ese ser desconocido llamado Dios, a

los menos, son profesionistas: educadoras,

esa naturaleza, y agradecer a todo lo que conforma

enfermeras,

ingenieros,

contadores,

nuestro universo […] La ofrenda que hacemos

antropólogos, psicólogas, que salen diariamente

nosotros a través de la danzas, es en parte para

a sus labores. Algunos buscan el padrino

poner oposición a ese sometimiento hacia nuestros

político o la bendición del fraile, y los invitan a

pueblos”, afirma Miguel.

sus festejos. Todos reciben a los que peregrinan

Durante horas, los concheros danzan al grito

buscando un sentido, un Espíritu. Son hombres,

de: “*Él es Dios*” y, marcando los cuatro vientos,

mujeres, niños, ancianos, incluso homosexuales

buscan la memoria, la identidad y el sentido, a

y travestis, que danzando y cantando alabanzas

través de la danza ritual. Ciertamente los cuatro

conviven como hermanos. También los hay que

puntos del mapa de la danza son muy complejos,

llevan décadas peleando por el bastón de mando

porque corresponden a los lugares donde tienen

de sus antepasados, buscando el visto bueno

conquista, es decir, unión de palabras con otras

de religiosos y autoridades, para así obtener

comunidades y mesas. Cuando bailan hasta llegar

beneficios. Algunos no tienen linaje, abolengo,

al éxtasis, las deidades descienden sobre los

ni alcurnia, pero todos siguen una tradición:

danzantes y toman sus cuerpos.

La Santa Obligación. En sus oratorios está

depositada *“la Palabra”* , que es la obligación de

¿Quiénes son los concheros?

por vida con la danza.

Algunos de ellos, pocos, se reconocen como

Las mujeres concheras son parte fundamental de

nahuales, que al danzar se transforman
la tradición. Entre ellas destacan las *‘malinches’* y
en jaguares, cuervos, águilas, serpientes
‘capitanas’. “Cuando la Malinche fue bautizada,
emplumadas, o dioses indígenas. *“Yo soy parte de*
tampoco nadie vio nada”, anotó el antropólogo
esta naturaleza, si algún día me visto con la piel de
Moedano (2013, ver nota bibliográfica),
un jaguar soy un jaguar; si algún día tengo alas,
refiriéndose a la forma como se entrelazan la
soy un cuervo, si algún día soy una serpiente, me
memoria y el olvido en las alabanzas concheras.
arrastro;… todo es parte de la naturaleza” , dice
Su importancia en el ritual es la de ser la
Miguel. En su vida cotidiana, son guardianes de
contraparte femenina del capitán de la mesa.
una tradición indígena, que los poderes político y
De hecho, hay capitanas que tienen a su cargo
religioso tratan de mantener bajo su control. Son
algunas mesas, la mayoría por herencia y algunas
quienes mantienen creencias profundas, que son

otorgadas por merecimiento.

desvirtuadas en conceptos turísticos comerciales,

Las *‘malinches’*, pueden ser sahumadoras

que las ven como mero folklore. Herederos de

que con el copal saludan a los cuatro vientos

auténticos rebeldes, que se opusieron primero

y barren aquel espacio sagrado, cuidan el

a la conquista y después a las injusticias de los

sahumador que contiene el aromático copal y que

hacendados, hasta ser masacrados o fusilados

debe estar encendido y humeante, porque reúne

por causa de sus luchas libertarias. Se trata de

los cuatro elementos y los cuatro rumbos del

una comunidad con su propio martirologio,

Universo. Mujeres y hombres, adultos y ancianos,

de aquellos que combatían a los poderosos y

están orgullosos de sus raíces prehispánicas,

luchaban por su pueblo, y fueron condenados

orgul o que trasmiten a sus hijos y a sus nietos,

por la inquisición o por las autoridades políticas.

llevándolos desde recién nacidos a sus mitotes y

En la actualidad son albañiles, maquinistas,

enseñándoles a vivir la danza con dignidad.

INDIOS EN LA CIUDAD: IDENTIDAD, VIDA COTIDIANA E INCLUSIóN SOCIAL DE LA POBLACIóN INDíGENA EN LA METRóPOLI QUERETANA

Identidad y resistencia

asocia con un catolicismo indígena y popular, en

En relación con las culturas dominantes, se han

que se fusionan cosmovisiones de raíz indígena,

dado y se dan distintas formas de resistencia;

europea y posmoderna. Esta última se observa

algunas abiertas, otras veladas; pero siempre

en la emergencia de ritos minoritarios, de

visibles y elocuentes. Don Miguel declara que, en

aparición más reciente, como la Santa Muerte o

cuanto a las ofrendas, el frontal o chimal que se

la Muerte Piadosa. Se trata de cultos cuyas raíces

coloca en el atrio del templo de la Santa Cruz *“es*

prehispánicas se fueron transformando, sin que

para oponer resistencia a las maneras absurdas de

pueda reconocerse una continuidad directa e

los invasores europeos para imponer su ideología

inalterada, pero que se distancian del catolicismo

religiosa, sometiendo con el rigor del hierro,

racionalista moderno.

matando a nuestros niños, a nuestras mujeres y a

Hay que recordar que desde la conquista la danza

nuestros ancianos. Y así vinieron a inculcar el temor

ha estado presente en forma continua. Es falso

de Dios y no el amor de Dios, para así explotar a

que el mitote haya reaparecido hasta el siglo xIx.

nuestro pueblo, para mantener el control y el poder”.

Podemos pensar más bien en una tradición original

Desde el siglo xVI, los indios chichimecas

muy antigua, reelaborada en los siglos xVIII y xIx,

defendieron su territorio de los conquistadores;

cuando se registró un renacimiento entre estos

en ocasiones, los invadidos los mataron con

grupos de culto, bajo control del clero católico.

flechas y piedras, mientras llevaban a cabo una

Así, en el acta constitutiva de la hermandad de la

ceremonia religiosa. Esta lucha buscaba la defensa

Santa Cuenta de Teodoro Sánchez, de 1840, se

de la soberanía sobre sus tierras, la defensa de

declara que *“la religión de la América Septentrional*

su identidad cultural, la reivindicación de sus

es y será la católica, apostólica y romana sin mezcla

creencias y de sus formas de integración social.

de ninguna otra a costa de nuestras vidas hasta

Durante el siglo xx, en el centro del país se fue

derramar la última gota de nuestra sangre cuando

extendiendo un movimiento ideológico de rechazo

haya otra nación que quiera destruirla”.

a las influencias ideológicas y particularmente a la

religión católica, como lo muestra el incremento de

La nueva conquista

las tendencias mexicatiahui o de *‘la mexicanidad’*.

azteca mexicatiahui

Se piensa en el uso de la danza para expresar una

determinación de enfrentar a la conquista española

A lo largo de la segunda mitad del siglo xx,

y emprender lo que podría concebirse como una

los concheros chichimeca-otomíes fueron

‘reconquista’ mexica. De esta manera, se pretende

transformando su atuendo y su universo de
restaurar la organización social prehispánica,
símbolos, reintroduciendo conceptos, héroes
sustentada en los calpullis, recuperando la vigencia
y divinidades prehispánicas. Ello se refleja en
de los dioses prehispánicos, a los que habría que
sus alabanzas y referentes identitarios, que
venerar, en lugar de las imágenes católicas.
evidencian la paradoja de agradecer, por una
parte, haber sido evangelizados, y por la otra,
pugnar por la recuperación de su indianidad,
Sincretismo
la preservación de su identidad y el orgullo
Moedano (2013) consideraba que estos ritos no
de provenir de grupos indómitos. En esa
representaban tan sólo un sincretismo, sino un
convivencia cultural, las mesas pueden llamarse
franco encubrimiento de símbolos, creencias y
indistintamente Mesa de danza Huitzilopochtli
ceremonias indígenas de varios orígenes: náhuatl,
o Mesa de la Santa Cruz de los Milagros del

otomí y chichimeca.

Espíritu Santo.

En el Querétaro actual, la tradición conchera se

Es así que la danza conchera no ha estado ajena

218 **219**

a la ideología nacionalista oficial, que incluye la

manifestaciones más notables de la religiosidad

exaltación de lo azteca como suma de las virtudes

popular en México. Por su carácter contestatario,

indígenas y emblema del movimiento de la

ha protagonizado una historia de resistencia contra

mexicanidad. y aunque este último no es aceptado

la dominación y el colonialismo del pasado y el

por la mayoría de los concheros tradicionales

presente, defendiendo una cosmovisión propia y

de Querétaro y de muchas otras poblaciones

sincrética, de gran importancia en el panorama

del país, es visible cómo este impulso nativista

religioso de este nuevo milenio.

ejerce su influencia sobre los grupos de danza

La danza, difundida en el contexto de una

conchera, lo que en algunos casos ha derivado
opresión social, cultural, económica y política,
en la amalgama de elementos del catolicismo
que afecta la vida de muchas personas de los
indígena y del indianismo nacionalista moderno
sectores subalternos de nuestra sociedad, ofrece
y posmoderno. Ello puede observarse en el
una salida espiritual y un tratamiento ritual a
cambio de indumentaria, con la introducción
los problemas y tribulaciones que enfrentan
del traje 'azteca', pero también en la emergencia
cotidianamente. Se trata de una alternativa para
de una ideología de inspiración prehispanista,
que los seres humanos puedan reencontrar
que forma parte de un movimiento cultural más
su lugar en el cosmos y su pertinencia dentro
amplio de revaloración del carácter pluricultural
de un territorio originario y propio, lugar de
y multilingüe de nuestro país y redefinición de las
nacimiento y pertenencia, en que todas las
relaciones entre el Estado, la sociedad nacional y

personas se reconocen como hermanos o

sus pueblos originarios.

“compadritos” , hijos del mismo padre Dios y la

Conclusión

misma madre tierra, que se saludan diciendo:

La danza conchera sigue siendo una de las

“Él es Dios”.

Nota bibliográfica

Para la redacción del texto que aquí presento, he tomado como pre-texto el trabajo de la Dra. yólotl

González Torres, investigadora de la DEAS-INAH, titulado: “Gabriel Moedano y sus aportaciones a la

investigación sobre los concheros y sus alabanzas de conquista a la reapropiación de lo prehispánico”, a

quien agradezco haberme compartido su escrito, que aparece en el CD que acaba de ser publicado con el

título: Buenas noches Cruz Bendita; de la serie Testimonio Musical de México, No. 56, editado por el INAH

en 2013. El disco reúne 15 grabaciones registradas por el etnólogo Gabriel Moedano, fallecido en 2005,

acompañadas de siete ensayos que ubican y analizan su trabajo, incluyendo el de yólotl.

Le agradezco a Diego Prieto que me haya me invitado a reflexionar de nuevo sobre la vida de los concheros,

mediante un trabajo que se nutre del diálogo con otros estudiosos del tema, como

Edgardo Moreno, Manuel

Escoto, juan josé Bárcenas, Norberto Rodríguez y Mirtha Urbina, pero sobre todo de la plática, el afecto y la

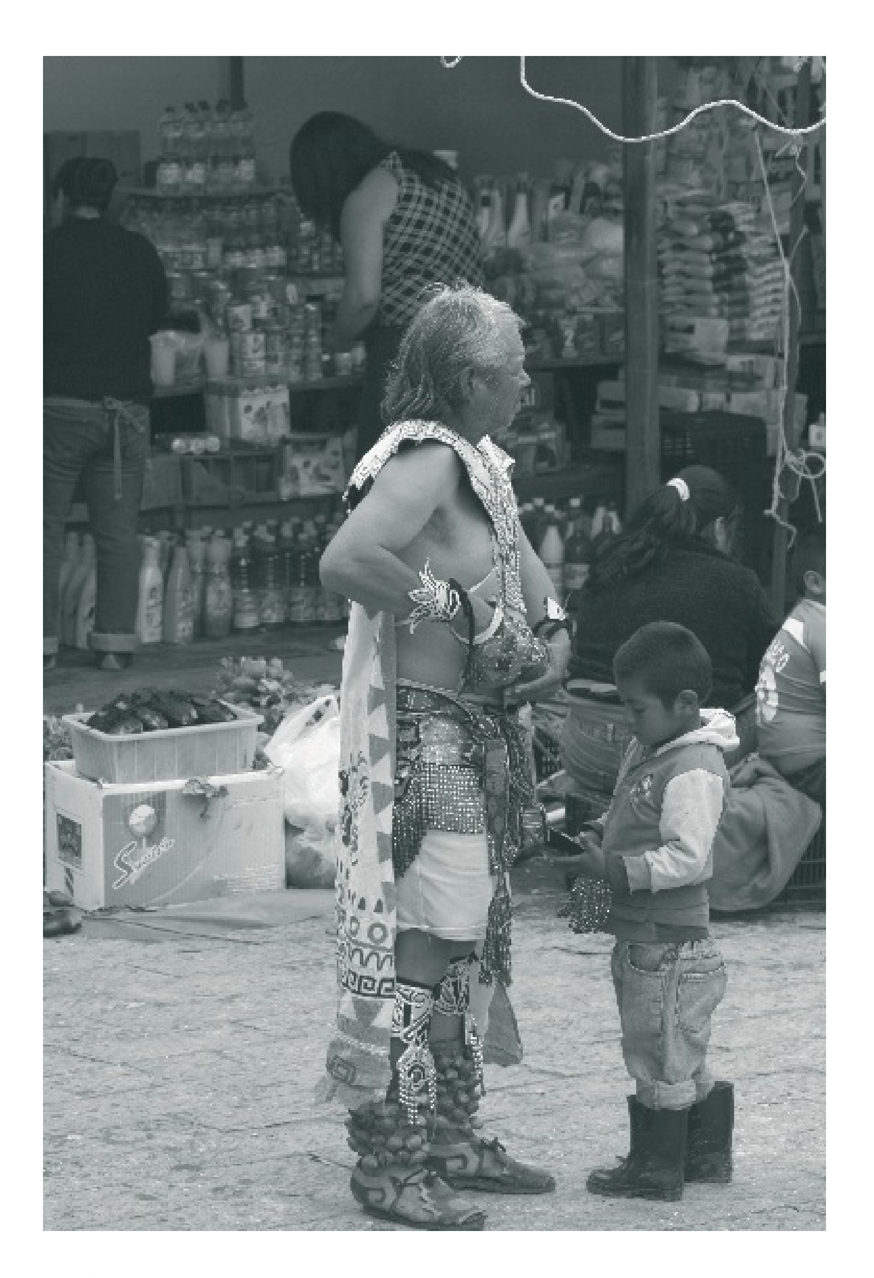
solidaridad con los actores principales de esta historia, y en particular con Miguel Martínez Cardona, que

vive en la casa del legendario compadre Atilano Aguilar, del cual es descendiente. A todos ellos agradezco su

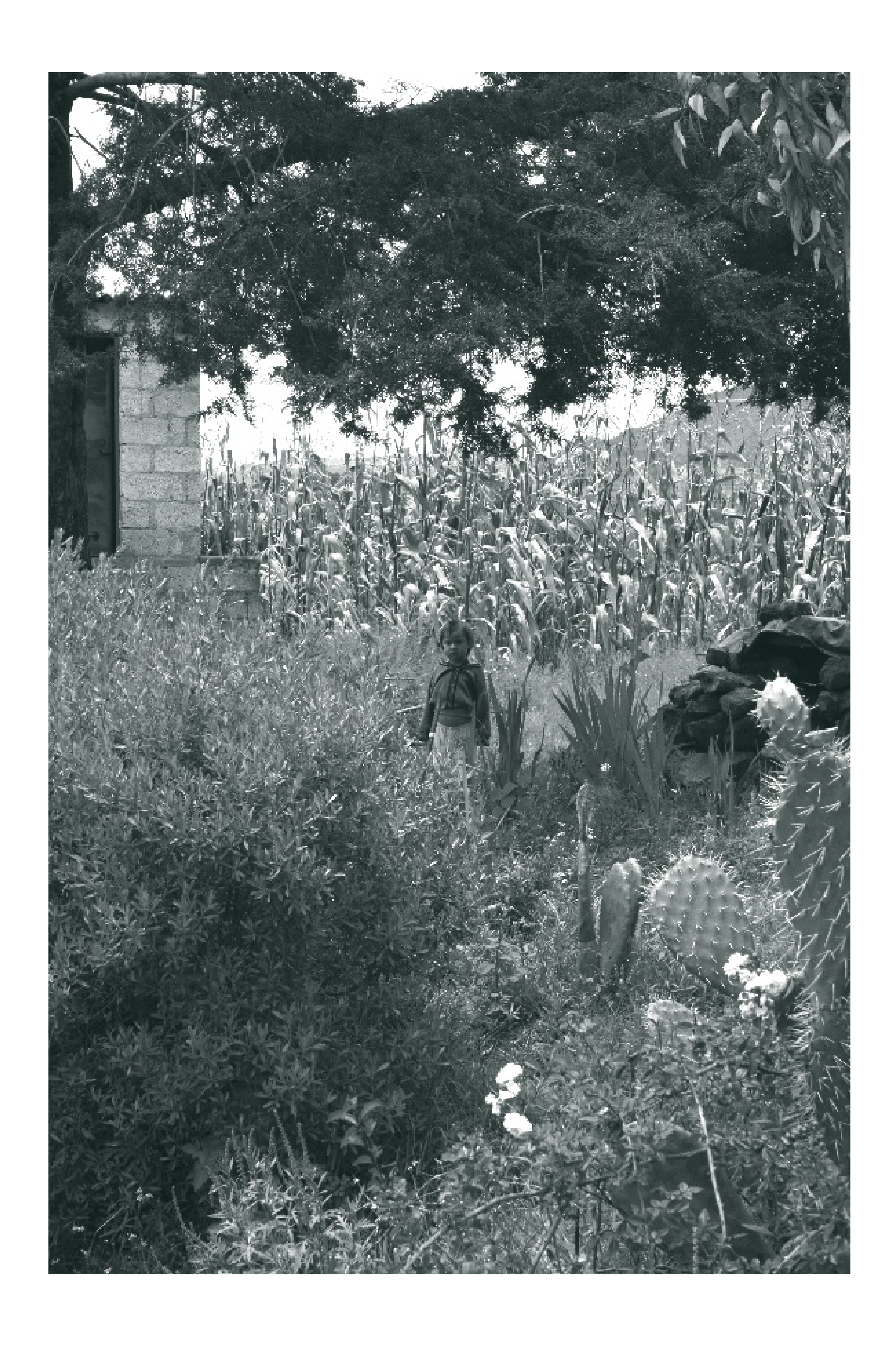
ayuda, su comprensión y retroalimentación, y reconozco sus aportaciones en la investigación, la difusión y,

sobre todo, la salvaguarda de la tradición y la sabiduría concheras.

INDIOS EN LA CIUDAD: IDENTIDAD, VIDA COTIDIANA E INCLUSIóN SOCIAL DE LA POBLACIóN INDíGENA EN LA METRóPOLI QUERETANA



220 **221**



indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

Adriana Terven

Alejandro Vázquez

Diego Prieto

CAPÍTULO 6

LA CIUDAD COMO ESPACIO DE MULTICULTURALIDAD

y EjERCICIO DE DERECHOS éTNICOS

"En el contexto latinoamericano, el multiculturalismo comienza a sustituir las anteriores políticas

diferenciales de corte indigenista destinadas a los pueblos originarios" (Gunter Dietz, 2010).

El problema

Pensando en el Estado contemporáneo y su intrínseca vinculación con la ciudadanía que lo constituye,

vale la pena reflexionar las formas cómo el gobierno ha tenido que replantear sus discursos, acciones

y políticas públicas frente a una sociedad caracterizada por su carácter plural, dinámico y complejo.

Así, las instituciones del Estado han tenido que modificar sus políticas, para afrontar la creciente babel

de demandas ciudadanas, relacionadas con las promesas incuestionadas y siempre postergadas de la

modernidad: bienestar, progreso, paz y desarrollo.

¿Cómo mirar desde las Ciencias Sociales dicha transformación, que tiene tan

variadas y distintas

expresiones? ¿Cómo no perderse entre los discursos y las acciones *bien intencionadas* del Estado

contemporáneo, alrededor de la pluralidad, el respeto y la equidad, y simultáneamente reconocer sus

incongruencias, contrasentidos y paradojas? ¿Desde dónde posicionarnos en términos conceptuales

y metodológicos, buscando las múltiples escalas de los devaneos gubernamentales y de sus políticas

hacia los pueblos indígenas, hoy ensalzados desde la multiculturalidad46?

Pretendemos en este capítulo apreciar cómo las políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas

en México, y en el estado de Querétaro en particular, plantean en la actualidad complejos desafíos,

en términos de legitimidad social y gobernanza. Tomaremos las preguntas enumeradas en el párrafo

anterior como temas para reflexionar en este capítulo final. En primer término, partimos de que

el Estado y sus expresiones diversas (gobierno, acciones, leyes, políticas, discursos y formas de

intervención social) pueden ser estudiados desde las ciencias sociales. Para ello proponemos a la

antropología como una plataforma de conocimientos y metodologías pertinentes para la descripción,

análisis y comprensión de dicho fenómeno social, mirando a las políticas públicas del estado desde

una perspectiva holística y poniendo especial atención en los procesos vinculados con al simbolismo.

Partimos de la agenda nacional respecto a la diversidad cultural en materia de derechos y pueblos

indígenas, y aterrizamos en el estado de Querétaro, mediante la descripción de distintas expresiones

relacionadas con la política pública y los pueblos indígenas en el estado y la urbe queretanos, y

46 Para mayores elementos de reflexión sobre multiculturalismo, estado y políticas públicas, desde la perspectiva de la presencia de grupos indígenas en el medio urbano, remitirse a: Durin, 2010; Velasco Ortiz, 2010; Hernández Díaz, 2010; Mora, 2012 y Cumes, 2010.

culminamos con el análisis de la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del

Estado de Querétaro (la Ley).

A partir de este análisis, observamos las paradojas que la Ley involucra, puesto que, por una parte, se

pronuncia a favor y se presenta como plataforma jurídica para el reconocimiento de la diversidad y de la

autonomía de los pueblos indios, al mismo tiempo que en su articulado emerge una contradicción legal y

administrativa, que ponemos en evidencia con el desglose de distintos circunstancias presentes en la vida

de dichos pueblos, que nos conducen a reconocer, no solo la escasa funcionalidad y la inaccesibilidad jurídica

de los derechos que la Ley otorga para los colectivos indígenas, especialmente

para aquellos asentados

en la ciudad, sino también la posibilidad de que, a partir de las situaciones reales de desigualdad social y

política que confrontan los pueblos, un instrumento como éste pueda llegar a constituirse en un marco

legal que, a pesar de su ambigüedad, sea capaz de detonar procesos de emancipación, de construcción de

autonomías indígenas y de superación de las actuales visiones ideológicas impuestas desde el Estado y

sus instituciones, desde un enfoque indiferenciado, desmovilizador y aislacionista.

El gobierno y los pueblos indígenas desde una mirada multisituada

Una de las posibles formas para abordar el análisis de la relación entre el Estado y la sociedad, es a

través del estudio de las políticas públicas, así como de las estrategias y acciones de intervención social

que el gobierno diseña, promueve y desarrolla. En ellas pueden encontrarse un conjunto de intenciones

vinculadas con objetivos sociales y económicos específicos; ya que la política del Estado *"no solo constituye*

una respuesta a las demandas de la población, sino que además es un instrumento de socialización de las

clases y sectores subalternos de acuerdo con el capital" (Oemichen, 2003: 24), misma que hoy en día se

desarrolla en un mundo donde el territorio se contrae y se expande, gracias a la interconexión de las

economías y de los Estados nación.

En el sexenio de Salinas de Gortari (1988-1994), con la llamada reforma del Estado pudimos observar

el intento de transformación de la política dirigida a los indígenas del país. Al igual que en el resto de

América Latina, la pobreza y la crisis del Estado de bienestar, aunado con la debacle del llamado socialismo

real, enmarcaron los discursos y programas neoliberales que justificaban la necesidad de reformas que

"anunciaban el fin de un estado propietario, altamente centralizado, ineficiente para atender los reclamos

sociales e ineficaz para equilibrar la balanza de pagos, solucionar el problema de la deuda externa y reactivar

la economía" (Oemichen, 2003:15).

Esta reestructuración aparece como un momento importante para la comprensión procesual del Estado

mexicano, ya que a partir de la crisis de su ideología modernizante de matriz nacionalista, emerge la idea

de un Estado gerencial, sometido a los dictados del mercado y a las reglas establecidas por los organismos

financieros transnacionales, y decidido a operar sobre la base de la mínima intervención y la aplicación

'quirúrgica' de la violencia, como condición del orden y la gobernabilidad, lo que en términos de Giddens

(1993) implica la radicalización y universalización de la modernidad. Esta idea sugiere que el Estado

nacional ya no representa la única perspectiva, el único garante y el único mecanismo para impulsar el

desarrollo de la producción y del mercado interno, y para favorecer el bienestar de la población, pues ahora

se trata de dejar actuar libremente al mercado y a su mano invisible, asegurar la competitividad, y alcanzar

la mayor utilidad, en términos de la relación costo-beneficio. En el caso de los pueblos indígenas del país

la contracción del Estado y el adelgazamiento de sus instituciones y programas, vinieron acompañados

del abandono de políticas compensatorias de apuntalamiento de las economías campesinas y de renuncia

a cualquier inclinación *‘nostálgica’* al proteccionismo y a la autosuficiencia alimentaria, lo que habría de agudizar la pauperización del campo, el deterioro de la producción agrícola, el incremento de la migración

del campo a la ciudad y de las regiones pobres del país a los Estados Unidos.

En el verano de 2003, el antiguo Instituto Nacional Indigenista (institución que impulsó el proyecto

indigenista del Estado mexicano, con todas sus virtudes y vicios), sin que mediara un balance crítico de la

política integracionista impulsada por el INI y del modelo indigenista en general, cedió su lugar a la actual

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), con el encargo presidencial de regir

las políticas públicas para el desarrollo de los pueblos indígenas del país. Habrá

que valorar los alcances

de la trasmutación semántica de la *‘integración’* por el *‘desarrollo’*, cuando los movimientos indígenas

actuales lo que reclaman es autonomía, territorio, justicia social y, en lenguaje sudamericano, *‘vida buena’*,

más que *‘desarrollo’*, aunque sea *‘con identidad’*, sin que sepamos bien a bien lo que eso signifique.

Es preciso retomar el tema de las reformas legislativas en materia indígena, pues no sólo representan

el recurso legal que este sector de la población tiene a su alcance para reproducir su cultura y obtener

reconocimiento ante los órganos jurisdiccionales y administrativos del estado, sino que se ha visto como

la vía que abre el camino para alcanzar o gestionar algún estatuto de autodeterminación.

En este apartado exploramos las posibilidades y limitaciones que, dentro del marco general de las reformas

constitucionales en materia indígena aprobadas por el poder legislativo federal en 2001, caracterizan a la

Ley queretana, tanto en lo que se refiere al margen de gestión y acción política que otorga a los pueblos

y comunidades indígenas en general, como a los grupos indígenas que viven en la ciudad de Santiago de

Querétaro, en particular. El objetivo es abrir la discusión y el debate en torno a los avances y contracciones

legislativas en materia indígena, en su (dis)capacidad para promover el reconocimiento de derechos

culturales, territoriales y autonómicos.

La exposición del tema la desarrollaremos de manera multidimensional. Primero, para ubicar la cuestión

de la diversidad cultural, en el ámbito político nacional y en el estado de Querétaro. Luego, para revisar, a

la luz del instrumento jurídico aludido, la relación entre los indígenas que viven en la ciudad de Querétaro

y la sociedad urbana en su conjunto, con respecto a su conformación como sujeto de derecho y el ámbito

del ejercicio de los derechos que dicha Ley otorga, y concretamente aquellas disposiciones referidas a la

autonomía y la libre determinación, los sistemas normativos y el acceso a la jurisdicción del Estado47.

Diversidad cultural y agenda nacional

El reconocimiento de la diversidad étnica y cultural por parte de los estados nación latinoamericanos, a

partir de la última década del siglo xx, promovido en gran medida por el la proliferación de movimientos y

organizaciones indígenas, como el movimiento de los 500 años y el EzLN para el caso mexicano, ha venido

planteando cambios importantes en las relaciones entre el Estado y la población indígena y negra en los

países del continente (Stavenhagen, 2002). A diferencia de las anteriores políticas indigenistas, de corte

integracionista, cuyo propósito era la incorporación del indígena a la sociedad nacional, tratando de acabar

con la heterogeneidad étnica, en favor de la unidad nacional y la construcción de un mercado interno,

el marco político actual ha conducido a la aprobación de reformas constitucionales para reconocer el

47 La Ley también establece el derecho de las comunidades indígenas a elegir sus autoridades y representantes en los distintos niveles de gobierno, y refiere una serie de derechos en lo que respecta a su patrimonio tangible e intangible; la educación y lenguas indígenas; la salud y asistencia social; el tratamiento preferencial a mujeres, niños y adultos mayores; el derecho a disponer de tierras, territorios y recursos naturales; el desarrollo de los pueblos y comunidades indígenas, así como la obligatoriedad y la consulta debida para la asignación de recursos a los pueblos y comunidades indígenas.

carácter multicultural y multiétnico de los países, así como la existencia de derechos culturales específicos

que asisten a los pueblos y configuraciones étnicas nacionales.

Reformas que, en el caso mexicano, se han quedado a medio camino entre la conquista de un

multiculturalismo autonómico, incluyente, horizontal y dialógico, producto de la movilización y las

conquistas de los pueblos que construyen autonomía y poderes autogestivos, y la concesión de un

multiculturalismo segregacionista, paternalista, vertical y demagógico, pensado bajo el esquema de

clasificación y compartimentación de las formaciones étnicas, asignación de cuotas y ayudas asistenciales,

y del encubrimiento de la desigualdad y la injusticia social, bajo el manto discursivo de la multiculturalidad,

el relativismo cultural, e incluso la autogestión, pensada como simple abandono del Estado respecto a sus

deberes de justicia y redistribución de la riqueza social.

Para apoyar la promesa de un nuevo pacto social de carácter plural, se desarrolló paralelamente una

jurisprudencia internacional, que identificó a los derechos indígenas como derechos humanos, y que

alcanzó su expresión más desarrollada en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo

(OIT), sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Este Convenio ha sido de gran valor

en la lucha de los pueblos indígenas por territorio y autonomía, versión contemporánea del viejo lema

zapatista48 de *"tierra y libertad"*, toda vez que, entre los principios básicos de dicho Convenio, los gobiernos

que lo suscriban deben respetar los territorios, las culturas, las formas de vida, la organización social y

las instituciones tradicionales de los pueblos indígenas que residen en el territorio nacional, y que estos

pueblos deben participar efectivamente en la toma de decisiones sobre cuestiones que les afectan.

En México, este proceso legislativo inició con la ratificación del Convenio 169 de la OIT, en agosto de

1990, mismo que entró en vigor en septiembre de 1991, volviéndose parte de la legislación del país.

Posteriormente, en 1992, se reforma el artículo 4° de la Constitución, reconociendo el carácter multicultural

de la nación y promoviendo la protección y el desarrollo de las culturas, lenguas, usos, costumbres y

formas específicas de organización social de la población indígena, garantizándoles el efectivo acceso a la

jurisdicción del estado.

Empero este nuevo marco jurídico implicó nada más, para efectos prácticos, el reconocimiento de los

grupos indígenas como sujetos poseedores de particularidades culturas, y una gubernamental para

mitigar sus condiciones de pobreza, sin hablar para nada de capacidades autogestivas, ni de territorios,

ni de la existencia de los pueblos indígenas como sujetos de derecho público; *“la oferta gubernamental*

inicial se refirió a la transferencia de recursos y funciones institucionales hacia sus organizaciones y núcleo

de población” (Oemichen, 2003: 17).

A partir del discurso neoliberal de la contracción del Estado, el indigenismo en México continuó el transito

iniciado desde los años noventa del siglo xx, de un corporativismo étnico, dirigido a la integración y

aculturación planificada de los pueblos indígenas, en la perspectiva de su ‘mexicanización’ y su incorporación

a la forja de una patria moderna, unificada y próspera, hacia un asistencialismo desarrollista y empresarial,

que los concibe como población vulnerable y que busca sobre todo desarrollar su productividad, su

capacidad de aprovechar los recursos a su alcance y su capacidad empresarial. Aquí las particularidades

culturales se diluyen, o se quedan en el mero folclorismo relativista, ante la incapacidad de elaborar, con

los pueblos, políticas públicas específicas y eficaces para los distintos grupos y formaciones étnicas. Se

trata de favorecer su bienestar y desarrollo, a partir de su inclusión en el mercado como entes productivos,

competitivos y consumidores; "alrededor de 1992 estaba en auge el Programa Nacional de Solidaridad

48 Hay que reconocer que esa consigna, que en México fue usada primero por Ricardo Flores Magón y los anarquistas mexicanos, fue enarbolada originalmente, en la segunda mitad del siglo xIx, por los populistas rusos o *narodniki.*

(PRONASOL) que no sólo era un discurso sino se definieron allí las bases de lo que es el indigenismo

en la actualidad y que sostienen un discurso cuasi-religioso y efectivamente asistencial, que rebasó a los

anteriores modelos indigenistas" (Korsbaek y Sámano, 2007: 209).

En el estado de Querétaro, esto se expresó a través de una política púbica dirigida al sector rural en

condiciones de pobreza; *"desde principios de los noventas, con el gobierno de Enrique Burgos (1991-1997)*

el programa de fondos regionales, ha sido el que ha tenido mayor impacto en las comunidades indígenas"

(Prieto y Utrilla, 2006: 295). Como es fácil entender, dicho fondo proponía una bolsa económica para la

realización de proyectos productivos, orientados al sector rural empobrecido. La participación de los

indígenas se convirtió en un elemento sustantivo, puesto que dicho programa se enfocó a comunidades

rurales pobres, que frecuentemente coincidían con poblaciones indígenas, las que por otra parte

empezaron a mostrarse con mucho mayor dinamismo, capacidad de iniciativa y capital simbólico para

gestionar recursos y plantearse proyectos de mediano aliento, que las poblaciones de campesinas

mestizos igualmente empobrecidos.

Por otro lado, el repliegue del Estado en relación con las políticas redistributivas y de bienestar social,

supuso la construcción de mecanismos de 'participación', encaminados a descargar en la sociedad civil

responsabilidades y compromisos asumidos anteriormente por las instituciones de gobierno. Fue así que,

como parte del sistema de planeación estatal del desarrollo, en 1992, *"se crearon una serie de consejos de*

concertación ciudadana" como organismos consultivos del gobierno estatal. Uno de ellos fue el Consejo de

Concertación Ciudadana para el Desarrollo Integral de los pueblos indígenas, integrado por representantes

indígenas de seis municipios: Amealco, Colón, Cadereyta, jalpan, Tolimán y Ezequiel Montes" (Prieto y Utrilla,

2006:296). La peculiaridad de los miembros de dicho consejo, además de ser indígenas, es que provenían

de las organizaciones financiadas por el proyecto de *fondos Regionales*. Es así que el consejo indígena,

legitimado por el gobierno, se convirtió progresivamente en *"un espacio de civilización remodelada en*

función de criterios exógenos, manipulados por actores que no son necesarios (…)" (Galinier, 2008:112).

El tema del derecho indígena cobró mayor atención en la agenda nacional a partir de 1994, con el

levantamiento zapatista, dando más fuerza a los debates sobre la conformación de naciones plurales y

democráticas, y provocando una nueva redefinición del gobierno, mediante políticas públicas tendientes

a la creación de un neo indigenismo de estado. Después del levantamiento zapatista, la política de

fondos regionales del gobierno asumió como objetivos implícitos controlar, contener y normar las

distintas expresiones culturales, sociales y políticas de las regiones indígenas, así como aislar y disminuir

simbólicamente al EzLN.

En ese escenario, desde sus propios intereses vinculados con el control social, se trató de posicionar

en el campo de disputa del discurso indígena a los indios institucionales y dispuestos a colaborar con

las políticas y programas del Estado, haciendo de lado a aquellos colectivos indígenas que mostraban

enfáticamente su disidencia. En Querétaro, uno de ellos fue la Fuerza Hormiga ñhañhö, colectivo indígena

constituido por migrantes de la comunidad ñäñho de Santiago Mexquititlán que desde la década de 1980

habían llegado a la ciudad de Querétaro, y que después de varios años de vivir en la calle, emprendieron la

lucha para la obtención de suelo para vivienda, de la mano de organizaciones y posturas zapatistas.

"La fuerza Hormiga se formó a principios de los noventa para protegerse de los abusos de funcionarios

públicos y lograr espacios de trabajo en las calles" (Prieto y Utrilla, 2006: 304). A partir de la formalización

del indio del estado, las otras expresiones étnicas eran descalificadas constantemente como apócrifas,

vinculadas a partidos políticos o a grupos de oposición al gobierno. En este caso la Fuerza Hormiga, estaba

representada por indígenas migrantes, que hacían presencia en las calles de la ciudad de Querétaro,

llevando a cabo lo que las autoridades consideran comercio informal o ambulante . Después de un par de

años con persecuciones en las calles, malos tratos de la policía y decomisos ilegales de mercancía, cuenta

el líder de dicho grupo:

"Antes de que nos organizáramos… a las compañeras, cuando las encontraban en los semáforos vendiendo

sus chicles, sus dulces, les echaban al DIf49, y se las llevaban hasta la comunidad. Llevaban a los compañeros

y los entregaban con la autoridad y les decían: señores autoridades, ya denle trabajo a sus compañeros,

denle para que no migren a la ciudad… y yo los vuelvo a entregar en sus manos y si los vuelvo a encontrar,

ahora sí los vamos a entambar50 un rato y después a ver si salen".

A partir de diversos desencuentros con el gobierno, en 1994 la Fuerza Hormiga abrazó el discurso

zapatista de reivindicación étnica, frente al cual, sin dejar de combatir y descalificar, el gobierno terminó

cediendo a las demandas de vivienda y trabajo de dicho colectivo, de manera que les donó un terreno

a las afueras de la ciudad, donde se instalaron alrededor de sesenta familias de extracción indígena. A

este asentamiento lo denominaron *"la Nueva Realidad, inspirados por el movimiento del EzLN en Chiapas.*

También las calles habrían de hacer alusión a este movimiento: Libertad, justicia, Democracia, Paz, Dignidad

y Autonomía" (Prieto y Utrilla, 2006:304).

Hemos visto a lo largo del presente libro cómo el intenso crecimiento del turismo en Querétaro en los

últimos quince años, trajo consigo la proliferación de grupos indígenas interesados en aprovechar este

flujo turístico para promover la venta de sus artesanías y productos tradicionales, incrementándose

considerablemente la inmigración indígena a la ciudad, bien sea de carácter temporal o duradero. Frente a

este creciente fenómeno, en agosto del año 2000 se anunció el programa de atención a niños en situación

de calle, a cargo del sistema municipal del DIF. Como puede verse, bajo esta perspectiva se piensa en los

grupos indígenas tan sólo en términos de población vulnerable, y por eso para su atención se piensa en

una institución asistencialista como es el DIF, que opera en el marco de la beneficencia y el voluntariado, y

no del desarrollo social y la redistribución de la riqueza.

Al inicio de este proyecto se realizaron actividades de observación de calles, mercados y avenidas, con el fin

de diagnosticar la actividad del comercio en la vía pública, arrojando como resultado, entre otros, el dato

de que la población en situación de calle proviene en un 80% de comunidades indígenas del municipio

de Amealco, Santiago y San Ildefonso fundamentalmente. Es con el reconocimiento público de estos

resultados que la presencia indígena se comprende, no desde sus peculiaridades culturales e identitarias,

ni desde sus demandas sociales y de clase, sino en la óptica de grupos en *situación de calle*, esto es grupos

vulnerables en varios planos, como pobres, como indígenas51, como menores de edad y como mujeres,

proponiendo acciones fundamentalmente asistenciales y tutelares, encaminadas al desarrollo humano,

más que a la justicia social52.

49 El Sistema DIF (Desarrollo Integral de la Familia) es una institución de gobierno con fines asistencialistas.

50 Encarcelar.

51 Vale la pena anotar que en un taller para la intervención social en contextos interculturales, con la presencia de inspectores municipales y personal del DIF municipal que atiende los programas de albergues, centros de día y menores y sus familias en situación de calle, una inspectora manejaba indistintamente la palabra indígena e indigente y le sorprendió cuando le aclaramos que se trataba de palabras con significados muy distintos.

52 Del 2003 al 2006 se inicia un programa por parte del DIF municipal llamado "niños en situación de calle" programa dirigido específicamente para atenuar y disminuir la presencia de los niños indígenas en la vía pública, coadyuvando con albergues a la atención de situaciones relacionadas con salud, alimentación y educación. Posteriormente en el 2009 ante el cambio de gobierno estatal y municipal se conforma el "programa de protección al menor y su familia en situación de calle" el cual apunta como objetivo principal: "el desalentar la presencia de los menores y sus familias en situación de calle por medio de acciones que propicien el desarrollo integral" (DIF, 2009).

En la dimensión nacional, la reforma constitucional de 2001, sustentada en el engaño y el incumplimiento

del Estado en relación con los acuerdos firmados de San Andrés Sakamch'en de los pobres, pretendió hacer

un intercambio espurio de vagas promesas de recursos, programas gubernamentales y prerrogativas

legales, a cambio de violentar la palabra empeñada en temas fundamentales como la autonomía y el

control territorial. En ese marco y con ese patético panorama, la reforma dejó a

las leyes de los estados

la tarea de legislar sobre la autonomía y el estatuto jurídico de los pueblos y comunidades indígenas. La

perspectiva se sustentaba claramente en el conocido apotegma aplicado desde siempre por los imperios

hegemónicos: *‘divide y vencerás’*.

Este marco legal nacional ha impulsado reformas legislativas en materia indígena en diversos estados

del país. En el caso de Querétaro desde julio de 2007 se han realizado diversas acciones legislativas en

materia indígena. En un primer momento se aprobó una Ley de derechos y cultura de los pueblos y

comunidades indígenas del estado, que nunca tuvo vigencia plena. Más tarde, en 2008, se reformó el

artículo 3° de la constitución local, reconociendo el carácter pluricultural del estado, sustentado en la

existencia de tres pueblos originarios: otomí, huasteco y pame. Estos ejercicios legislativos evidenciaron

la necesidad de traducir en un instrumento jurídico específico el marco general establecido por la

Constitución federal y la Constitución del estado, inquietud que desembocó en la concreción de una

ley reglamentaria, la Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del estado de

Querétaro, publicada en julio de 2009.

Al igual que en otros estados del país, la reforma indígena en Querétaro retomó

como antecedentes la firma

del Convenio 169 de la OIT por México, el cual señala el establecimiento de mecanismos y procedimientos

que aseguren el respeto a las culturas de los pueblos indígenas y su participación en las decisiones que

les afectan. También menciona los acuerdos de San Andrés y la reforma al artículo 2°de la Constitución

federal, en 2001, sobre derechos y culturas de los pueblos indígenas.

Inclusión y exclusión en simultáneo. La legislación indígena del estado de Querétaro

En este apartado se exploran las posibilidades y límites de la Ley indígena de Querétaro, de manera

general y en relación con los indígenas que viven en la ciudad. Se revisa la justificación para su creación,

la conformación del sujeto de derecho y su ámbito de ejercicio, y se valoran las disposiciones estipuladas

en cuanto a la autonomía y la libre determinación, los sistemas normativos y el acceso a la jurisdicción

del Estado. Desde este acercamiento, se plantean una serie de cuestionamientos que buscan suscitar la

discusión y el debate en torno a los avances legislativos en materia indígena, en cuanto a su capacidad

para promover el reconocimiento de derechos culturales generadores de una política pública pertinente

a los recursos intelectuales, cosmogónicos y naturales de los pueblos originarios de nuestro país.

El análisis parte de la perspectiva de la antropología jurídica y el estudio de las relaciones de poder,

particularmente en la construcción de discursos dominantes, considerándose a la hegemonía como

categoría analítica clave, ya que es especialmente útil para describir los procesos de cambio legislativo.

"Las ideas hegemónicas pueden cambiar constantemente, ser construidas y reconstruidas por diversos

autores e instituciones dentro de los diversos contextos sociales, culturales y políticos" (Nader, 2002:13).

Podemos decir que el espíritu que atraviesa la elaboración de la Ley, es lograr la consonancia entre el

marco legislativo estatal y los reclamos de los pueblos indígenas contemporáneos. Los antecedentes

que justifican la creación de la Ley, refieren algunos de los eventos que abrieron el camino para el inicio

de actividades legislativas en materia indígena, mostrando la versión oficial del reconocimiento de

derechos culturales:







(Considerandos, núm. 9) "(…) diversas expresiones sociales de algunos grupos indígenas, principalmente

del sur de nuestro país, en enero de mil novecientos noventa y cuatro, generando una mesa de diálogo

que arrojó como resultado los Acuerdos de San Andrés Larráinzar, mismos que

sirvieron de base para

la reforma, en el año dos mil uno, en el que el legislador federal adecuó los intereses indígenas al marco

constitucional" (Ley, 2011: 13).

El movimiento indígena referido de esta manera, se queda sin raíces, convirtiéndose la lucha de los

pueblos indígenas en política de Estado. En este artilugio, el levantamiento indígena de 1994 se presenta

como una expresión social, y el Congreso Nacional Indígena es omitido, disminuyendo la importancia de

la participación de un considerable contingente de los distintos grupos étnicos del país.

Si consideramos que a partir de los discursos se identifica y categoriza la realidad, definiéndose el tipo de

relación, el discurso de la Ley estratégicamente elimina el sentido reivindicativo del movimiento indígena,

omite los conflictos, las negociaciones fallidas, el incumplimiento de acuerdos, el engaño en relación con la

iniciativa de la Cocopa, y el rechazo de muchos grupos indígenas a la reforma del 2° constitucional, lo que

le permite presentar como compatibles las demandas indígenas y las políticas de estado. Blackwell (2004)

señala que en México *"uno de los modos principales a través de los cuales opera el poder en el orden del*

discurso es por la definición o el intento del estado por controlar la habilidad de definir y pronunciar lo que

es o no es legítimamente indígena" (Blackwell, 2004:204). Bajo este contexto, surgen diversas cuestiones

relacionadas con la construcción de discursos dominantes.

¿Cómo se construye el discurso del Estado en cuanto a su papel como responsable del reconocimiento de

derechos culturales?, ¿cuáles son las situaciones que se pueden generar de esta definición de sujeto en

cuanto a la cobertura y presupuesto de políticas públicas?, ¿cuáles son las implicaciones de que el Estado

sea quien defina al sujeto de derecho y su campo de ejercicio?53

En relación con esta última cuestión, encontramos en ella una de las principales limitaciones para los

indígenas que viven en la ciudad, quienes son prácticamente excluidos, por medio de un juego discursivo

que cuando incluye deja fuera lo que no nombra. La *Ley* indica que para identificar a los beneficiarios:

(Considerandos, núm. 21) "… el Estado no tiene el derecho de imponer una definición de quién es o no

indígena, son los propios indígenas quienes deben auto adscribirse" (Ley, 2011: 18).

Si bien el discurso parece dejar la inclusión en manos de los propios sujetos, la aplicabilidad de la Ley

se circunscribe a las comunidades indígenas, la que se localizan en territorios específicos, dentro de los

municipios y localidades que la propia Ley señala, y que evidentemente no incluyen, al menos hasta ahora,

a la zona metropolitana de la capital de Querétaro.

La nueva cartografía indianizada que refrenda la Ley, muestra cómo el Estado se ha reorganizado para

definir territorios y regiones artificiales a las lógicas locales. Así, por ejemplo, en los municipios de

Humilpan y Peñamiller la definición de ser considerados como población indígena respondió más a un

interés del gobierno municipal que a una reflexión o auto-denominación local. Actualmente los gobiernos

53 El proyecto cultural del Estado ha hecho una tajante distinción entre derechos culturales (aquellos que no implican una redefinición de la estructura del estado) y derechos político-económicos, de esta manera, las iniciativas vienen con claros límites que tienen que ver con la distinción de aquellos derechos culturales que son aceptables de los que no lo son, generando una dicotomía artificial entre lo cultural y lo material (Hale 2002 y 2008).

municipales han tomado como estrategia de financiamiento su articulación con la política desarrollista

de la CDI; misma que otorga fondos económicos para la realización de infraestructura, comunicaciones,

proyectos productivos y de desarrollo cultural. Es decir, para los gobiernos municipales el formar parte

del padrón de comunidades indígenas que sustenta la Ley es un mero ejercicio de gestión para obtener

presupuesto de una institución federal, y no tiene que ver en cuanto a la discusión o generación de

políticas públicas con pertinencia local. Esta intención que ha animado a estos

gobiernos municipales

en la obtención de recursos para su política pública, es una situación que puede generar desigualdad y

fragmentación en cuanto a sus resultados, ¿qué implicaciones tiene la instrumentalización y trivialización

de la presencia indígena en la política pública contemporánea?

La cuestión anterior puede verse reflejada en la definición de comunidad indígena como el espacio de

ejercicio de la Ley, donde descansa la práctica de la autonomía, es decir,

(Artículo 4. Inciso I.) "para adoptar por si mismos decisiones y desarrollar sus propias prácticas,

relacionadas, entre otras, con su cosmovisión, territorio indígena, tierra, recursos naturales,

organización socio-política, administración de justicia, educación, lenguaje, salud y cultura; en

consonancia con el orden jurídico vigente" (Ley, 2011: 27).

La ciudad por su parte, presenta condiciones distintas a la comunitaria, originándose otras formas de

asentamientos indígenas, encontrándose más bien diásporas que crecen y se achican, dependiendo de

distintos factores como opciones laborales, flujos migratorios, condiciones de las viviendas, temporada de

lluvias, periodos vacacionales, entre otros.54 Dado lo anterior, no podrían reconocerse como comunidades

indígenas aquellos asentamientos indígenas urbanos, de los que hemos dado cuenta en la presente obra

y que difícilmente podrían presentarse como comunidades, en el sentido en que la Ley define comunidad.

Sin embargo la población indígena que habita en la urbe parte de sus propias lógicas culturales para

gestionar y desarrollar sus propios proyectos de sobrevivencia y reproducción como grupos específicos.

Los casos descritos y analizados en este libro, nos muestran de manera muy clara la diversidad de

asentamientos, así como de otras formas de organización indígena, que no corresponden con las

enumeradas en la Ley. La visión de la Ley se podría ubicar en una perspectiva esencialista, que reduce

las presencias étnicas a sus rasgos culturales y su tradición, como si estos fuesen todos los elementos que

constituyen la esencia del ser indígena. De acuerdo con la postura culturalista, estos elementos constituyen

los parámetros para determinar el grado de indianidad.

Al sólo hablar de *“formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural”;*

de *“aplicar sus propios sistemas normativos internos en la regulación de sus conflictos”, del “ejercicio de*

sus formas propias de gobierno ***interno****”* (Ley, 2011: 31), la Ley parece estar hablando de comunidades

aisladas, ajenas y separadas de la sociedad nacional mestiza mayoritaria.

(Artículo 7.) “Los pueblos y comunidades indígenas, tienen derecho a vivir dentro de sus tradiciones

culturales en libertad, paz, seguridad y justicia como culturas distintas y a gozar de plenas garantías

contra toda forma de discriminación" (Ley, 2011: 30).

54 Podemos decir que las colonias Nueva Realidad y Unidad Nacional abordadas en el capítulo cinco de este libro, la primera constituida por triquis y la segunda por otomíes, representan los asentamientos indígenas que integran el mayor número de habitantes indígenas.







Es importante mencionar esta situación, puesto que genera una visión que alude a la construcción de la

sociedad nacional y de sociedades indígenas, como mutuamente excluyentes. No obstante históricamente

los pueblos indígenas fueron diferenciados y sometidos primero, e insertados en el marco de relaciones

desiguales de poder; ¿qué implicaciones tiene que la Ley aparte a la sociedad mestiza de cualquier

compromiso o disputa con una persona o grupo indígena?, ¿en qué medida la visión de la sociedad

nacional como un campo ajeno a las prácticas indígenas internas, genera situaciones de exclusión social?

Este mecanismo de incluir y excluir simultáneamente, lo podemos ver también en otras expresiones. Como

se menciona en el apartado anterior, en la reforma al artículo 3° de la Constitución local, en que se reconoció

el carácter pluricultural del estado de Querétaro, se señala la necesidad de un mayor replanteamiento

para acoger las necesidades reclamadas, lo cual llevó a la creación de la Ley de 2009 como un marco legal

secundario. Desde este atajo legislativo, observamos que la prioridad no se ubicó en un reconocimiento

real de derechos indígenas, sino que más bien *"añade un sistema basado en el reconocimiento e inclusión*

indígena a la estructura legal, sin hacer mayor transformación a ella en términos del otro sistema no-

indígena. El propósito es de dar atención y cabida a la particularidad étnica, no a repensar la totalidad"

(Walsh, 2002:4).55

Como lo han señalado Gómez (2004) y Díaz-Polanco (2004), el reconocimiento de derechos indígenas

implica una redefinición de la estructura del estado para promover el cambio social, el estado de Querétaro

al crear un marco legal secundario evita hacer cambios de fondo en la organización del poder regional. Lo

anterior se expresa de manera contundente en el capítulo segundo de la Ley, referente a la autonomía y

la libre determinación, donde encontramos que la libre determinación es reconocida solo al interior de la

comunidad indígena, una concesión por demás gratuita si consideramos que los pueblos indígenas han

venido ejerciendo la libre determinación de facto.

De acuerdo con Díaz-Polanco, la autonomía es un régimen que proclaman los pueblos indígenas de México,

que responde a la necesidad de integrarse a la política del Estado nacional bajo formas que descansen

en la coordinación, lo cual implica la descentralización política (y no el establecimiento de un Estado

nacional propio, como se ha interpretado erróneamente). En el régimen de autonomía, las facultades

estarían constitucionalmente establecidas, lo que *"hace posible que la autonomía se convierta en una*

entidad territorial (política y administrativa) del Estado mismo, y además en parte integrante –junto con

el propio Estado central- de un sistema vertical de poderes" (Díaz-Polanco, 1996: 166). Lo que finalmente

observamos en la Ley fue la adhesión de los derechos indígenas a la ley del estado como un aditivo

(Walsh, 2002), que no promueve una mayor transformación en cuanto a atacar las asimetrías y propiciar

relaciones equitativas. La tendencia imperante es la resistencia a tomar en serio a estos pueblos como una

realidad social, y explorar sus implicaciones para la elaboración de políticas multidimensionales.

Otra de las disposiciones reconocidas en la Ley, que interesa revisar, es en lo referente a la justicia indígena.

El artículo 16 dice:

“Se reconoce la existencia y la validez de sistemas normativos internos de los pueblos y comunidades

indígenas, con características propias y específicas en cada uno, basados en sus usos, costumbres y tradiciones

ancestrales, que se han transmitido por generaciones, enriqueciéndose y adaptándose con el paso del tiempo,

los cuales son aplicables en el ámbito de las relaciones familiares, de la vida civil, de la vida comunitaria y, en

general, de la prevención y solución de conflictos al interior de cada comunidad” (Ley, 2011: 37).

55 Walsh hace esta reflexión desde la experiencia ecuatoriana, marcando ciertas similitudes en las políticas de reconocimiento en América Latina.

Es común usar expresiones como derecho consuetudinario, costumbre jurídica o usos y costumbres para

hacer referencia al derecho indígena, pero cuando se habla en términos constitucionales, es decir, desde

principios que apelan a derechos elementales y que definen y organizan a la nación, tales expresiones

anuncian más bien subordinación del derecho indígena con respecto al derecho nacional (Gómez,

2002). En este sentido, es posible decir que, al omitir el concepto de derecho indígena, la Ley está siendo

congruente con su concepto de autonomía; de haberlo hecho, hubiese colocado a ambos derechos al

mismo nivel, planteando la necesidad de reestructurar todo el aparato judicial del estado, para dar cabida,

en términos equitativos, al derecho indígena.

La situación anterior pone sobre la mesa la necesidad de debatir sobre la pluriculturalidad para rebasar el

sentido folklorista restringido que le ha atribuido el Estado. La Ley, al referirse al derecho como costumbre,

enlista y codifica, como antes se hacía con las fiestas o los trajes, promoviendo ahora una variante que

podemos considerar «folklorismo jurídico» (Gómez, 2002). El concepto de comunidad indígena empleado

por la Ley es un claro ejemplo de esto, ya que desde la asignación de atributos ‘esencialistas’, crea un

inventario de patrimonios, excluyendo cualquier otro espacio que no contenga tales características, por

no ser propiamente indígena.

En el caso de la justicia indígena, el sentido folklorista empieza con la catalogación que hace la Ley cuando:

1) Sólo reconoce la validez de los sistemas normativos internos, es decir, aquellos que no rebasan los

límites de la comunidad indígena, los cuales están basados en **2)** Sus usos, costumbres y tradiciones, más

no en el derecho indígena, y **3)** únicamente se aplican en asuntos familiares, civiles y comunitarios, esto

es, en asuntos internos exclusivos de la población indígena, para lo cual está **4)** La autoridad tradicional,

quien dará solución a los conflictos. Entiéndase como tradicional aquello que apela a la costumbre, no al

derecho –indígena–. Las resoluciones tomadas **5)** Serán respetadas en sus ámbitos jurisdiccionales, que

corresponden al lugar donde se ubica la autoridad tradicional, sin posibilidad de abarcar otros espacios

extracomunitarios, y donde tampoco se reconocen otros niveles legales de justicia indígena para la

canalización de los asuntos. Estas resoluciones **6)** Deberán ser respetadas por personas e instituciones

ajenas a ellos, quienes parecen no tener ninguna relación con las controversias de la población indígena.

Esta valoración muestra de manera preocupante como la Ley, por un lado, incorpora a la legislación estatal

la justicia indígena, cerrando toda posibilidad de un reconocimiento real de la jurisdicción indígena a nivel

nacional o macrorregional; y por otro lado, refuerza lo anterior, al desvincular lo indígena de la sociedad

amplia, que parece no tener participación en conflictos con población indígena.

Esta visión genera una

división en la sociedad, a partir de la cual se define y justifica el repliegue de la justicia indígena al espacio

comunitario, determinando así derechos culturales permitidos (Terven, 2011). Tal situación plantea

diversas cuestiones: ¿el reconocimiento de la pluriculturalidad significa situar a indígenas y mestizos en

lugares diferentes y diferenciados?; ¿es el reconocimiento de la pluriculturalidad una nueva cara de la

política integracionista, que incorpora a los pueblos indígenas a partir de un discurso hegemónico de

derechos culturales? .

Otra cuestión que también es importante señalar, es que el uso de expresiones como cultura, tradición,

usos y costumbres, vincula el discurso con categorías propias de la antropología, que pasan a ser

utilizadas en el ámbito jurídico-político, pero en un sentido restringido, esto es sin recuperar el amplio

debate desarrollado alrededor de aquellas por los antropólogos. A este respecto, Poole señala que *"las*

reformas judiciales y constitucionales promovidas por el neoliberalismo en las últimas décadas del siglo

XX apelan, entre otros, a los conceptos antropológicos (…) para legitimar una nueva distribución de los

recursos estatales" (2006:12 y 13).Lo anterior plantea el reto de discutir la manera cómo el poder produce







indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana



sus discursos sobre diversidad cultural, y cómo se resignifican expresiones reivindicativas, como son

autonomía, derecho indígena y cultura.

Respecto de los indios en la ciudad, la Ley cierra cualquier posibilidad en cuanto acceder a la jurisdicción

indígena, sin embargo la ciudad nuevamente muestra de forma muy clara los conflictos que involucran

a población indígena y mestiza, lo cual también es común en las llamadas comunidades indígenas. Un

caso ampliamente conocido fue el encarcelamiento de tres mujeres indígenas, jacinta, Alberta y Teresa

por haber *secuestrado* a agentes de la AFI, asunto que pretendió ser resuelto

desde la lógica del derecho

positivo56, incorporando en el tratamiento del caso una enorme carga de prejuicio, deseo de venganza,

discriminación e insensibilidad. Lo anterior no sólo elimina al derecho indígena del mapa como vía legal,

también excluye las consideraciones culturales indígenas respecto de lo que se considera un agravio. Esto

nos lleva a revisar el tema del acceso a la jurisdicción del estado.

(Artículo 23.) "A fin de garantizar a los pueblos y comunidades indígenas, el acceso a la impartición de

justicia en los procesos penales, civiles, administrativos o de cualquier otra naturaleza, que se desarrolle

en forma de juicio y en el que, con cualquier carácter, intervenga uno o más integrantes de algún pueblo

o comunidad indígena que ignoren el idioma español, éste o estos deberán contar con un traductor

bilingüe nombrado de oficio y pagado por el Estado…"

(Artículo 24.) "En todas la etapas procesales y al dictar resolución, la autoridad que conozca del asunto

deberá tomar en consideración la condición, prácticas, tradiciones y costumbres de los miembros de los

pueblos y comunidades indígenas" (Ley, 2011: 40).

Los artículos anteriores estipulan que en conflictos que involucren población indígena, fuera de la justicia

indígena, se ofrece como única opción la jurisdicción del estado y sus lógicas legales como universales.

Como concesión a la población indígena, se brinda la intervención de traductores pagados por el estado

y tomar en consideración su condición, sus prácticas, tradiciones y costumbres. Respecto de esto último,

la Ley no refiere cómo se haría esta consideración, no obstante existen recursos que han sido planteados,

como son los peritajes antropológicos o la mediación cultural57. En este nivel, los sistemas normativos no

tienen cabida, ya ni hablar del derecho indígena; la Ley blinda el aparato de justicia estatal, estableciéndose

como la única lógica de derecho.

Finalmente, nos interesa valorar un último artículo del capítulo que se refiere al acceso a la jurisdicción

del Estado.

(Artículo 27.) "Cuando en los procedimientos intervengan, personas colectivas o individuales de origen

indígena, las autoridades administrativas, jueces y agentes del Ministerio Público, aplicarán las leyes

estatales vigentes, tomando en cuenta las normas internas de cada pueblo y comunidad, que no se opongan

a las primeras. Para ello, se basarán en la información que en diligencia formal les proporcione la autoridad

comunitaria del pueblo o comunidad indígena correspondiente, buscando, en todo caso, la apropiada

articulación entre dichas normas" (Ley, 2011: 42 y 44).

56 Las tres mujeres al "acceder" a la jurisdicción del estado, no se contempló

que las argumentaciones provenían de dos lógicas culturales distintas, la otomí y la mestiza, quienes además no contaron con interpretes en lengua indígena ni peritaje antropológico (Ver Romero, 2011).

57 Estos recursos han tenido un papel muy limitado y tangencial ya que su intervención supone una puesta en diálogo de diferentes referentes normativos.

Este artículo abre la opción para un trabajo articulado entre instancias de justicia del estado e indígenas;

sin embargo, la justicia indígena debe alinearse a los procedimientos y disposiciones de la justicia del

Estado. En esta dirección, sólo se tomarían en cuenta aquellas normas internas, cuya puesta en diálogo

no aparte al derecho del estado de sus propios parámetros, negándose con esto el reconocimiento de

lógicas y procedimientos jurídicos distintos. La autoridad comunitaria necesitaría entregar la información

correspondiente en diligencia formal, para ser considerada, no obstante los procedimientos de justicia

indígena suelen basarse en procedimientos de tipo oral, cuyo registro no sigue la burocracia administrativa

del estado. Finalmente, es de esta manera como podría hacerse una adecuada articulación entre dichas

normas, donde una conserva su posición absoluta y la otra se adecuaría a esta, instituyéndose la posición

de subordinación.

Apuntes de cierre

“En las últimas dos décadas el multiculturalismo…se ha ido convirtiendo y oficializando como un conjunto

de filosofías de integración, como políticas públicas de reconocimiento de minorías y de redefinición de las

relaciones entre éstas y la sociedad mayoritaria” (Dietz, 2010: 309). Es a partir de esta redefinición que

el Estado, la sociedad y los pueblos indígenas, ahora en las ciudades, están creando nuevas formas de

comprender sus relaciones interétnicas, su identidad y su cultura.

Desde la política pública, observamos cómo, en este nuevo horizonte histórico, la visión de las intervenciones

inspiradas por la noción de la integración y la aculturación planeada, propias del indigenismo, se ha ido

transformando en la génesis de discursos multiculturales, acompañados de programas asistenciales y

paternalistas, que en mucho obedecen a la visión y los intereses de los políticos y muy poco por favorecer

un diálogo horizontal, respetuoso y fructífero con los pueblos originarios de nuestro país y todos aquellos

grupos dispuestos, desde su singularidad y su hibridez, a situarse como indígenas en el espectro cultural

de México, con todas sus gradaciones.

Paulatinamente, el Estado ha ido sofisticando su lenguaje en la elaboración de políticas destinadas

a las colectividades étnicas de la nación; ahora se habla de pluralidad, multiculturalidad, consulta y

participación. Sin embargo, las acciones gubernamentales, terminan cancelando y bloqueando sus

propias buenas intenciones de desarrollo, sustentabilidad, equidad, respeto y justicia. Es en las ciudades,

y específicamente en los programas de gobierno dirigidos a los sectores pobres, donde observamos de

manera elocuente esta paradoja política que a la vez que incluye y convida, excluye y genera nuevas formas

de desigualdad.

Para el caso queretano, uno de los principales obstáculos que limitan el alcance de las reformas en

materia indígena, tiene que ver con la carencia de una política multicultural sensible y pertinente a las

peculiaridades culturales de los núcleos indígenas presentes en los espacios urbanos, misma que tendría

que replantearse a partir de tres dimensiones concurrentes:

En la primera dimensión, vinculada al ámbito legislativo, se observa la trivialización las demandas étnicas,

eliminando en la Ley el sentido reivindicativo e integrándose desde conceptos que folclorizan sus sistemas

culturales políticos, económicos y jurídicos. Para el caso de los indígenas en la ciudad, esto se agudiza al no

reconocer en su artículo tercero a la localidad de Santiago de Querétaro como comunidad indígena, como

si el millón de habitantes de la zona metropolitana pudiese asimilarse en una misma definición cultural. Si

consideramos que *“las primeras instituciones del gobierno con las cuales entraron en relación los indígenas*

son los municipios” (Durin, 2010: 323), asumimos que esta falta de consideración corresponde a una falla

institucional y del Estado, al no querer admitir desde sus instancias y mandatos que la *muy noble y leal*

240 **241**

ciudad de Querétaro es y ha sido un territorio con presencia indígena desde hace siglos. En vez de ello,

la CDI en la capital recuerda el artículo segundo de la Ley, que dice: “ Los indígenas procedentes de otro

Estado de la Republica que transiten o residan temporal o permanentemente dentro del territorio del

Estado de Querétaro, podrán acogerse en lo conducente, a los beneficios de ésta ley ”.

Sin embargo, al momento de cuestionar la falta de programas de intervención dirigidas hacia los distintos

grupos indígenas en la urbe, señalan que las reglas de operación de los programas les impiden la realización

de acciones, puesto que muchos de estos colectivos no están asentados de manera permanente en el mismo

lugar, o cuando ya están asentados sus demandas son canalizadas a las distintas dependencias de gobierno;

como lo señala un trabajador de la CDI: *“se les trata como a cualquier persona que vive en la ciudad”*.

La segunda dimensión, correspondiente a las instituciones del Estado, en las que se advierte que la

instrumentación de programas y proyectos de intervención social parten de una lógica que separa las

necesidades y conflictos de la población indígena del resto de la sociedad, dejándole a la cultura *la culpa*

del atraso, donde la responsabilidad del Estado sólo radica en ofrecer medios materiales, sin discutir las

relaciones de dominación que en gran medida mantienen la desigualdad social.

Esta segunda dimensión es la que actualmente se tiene profundamente desatendida, puesto que se ha

olvidado que la política pública legitima una visión de la sociedad, es generadora de valores, creencias

y una ética respecto a las relaciones sociales que existen en un territorio; pues no solo se trata de dar

cobijas, despensas, proyectos productivos o infraestructura, se trata de generar formas de convivencia

cultural distinta, partiendo de la familia y el vecindario, hasta los colectivos organizados y las instituciones.

La políticas multiculturales tienen en la ciudad una enorme área de oportunidad cuando trabajan en la

dimensión de la vida cotidiana, en las relaciones cara a cara, por ejemplo, al interior de los vecindarios,

reinventando y reestructurando los vínculos de convivencia, accionando en las relaciones interétnicas,

dentro de las colonias o barrios de las ciudades, buscando formas eficaces y autogestivas de procurar el

desarrollo y el bienestar desde la pluralidad de las culturas.

Respecto de la tercera dimensión, ésta tiene que ver directamente con los pueblos indios, aquí nos interesa

rescatar la posibilidad emancipatoria de la política pública y de la Ley, es decir, plantear el reto de alterar

los significados y la capacidad significativa del poder, para la creación de marcos legales culturalmente

situados. Santos (1999) señala el carácter dual de los discursos legislativos hegemónicos, ubicándolos

como emancipatorios cuando se transforma su conceptualización. La población indígena del estado de

Querétaro cuenta ahora con un instrumento legislativo, que podrán tomar en su sentido excluyente y

de dominación; podrán oponerse a él y cuestionarlo; o podrán apropiárselo y adecuarlo a sus propias

necesidades, transformando su significado y usos simbólicos, reclamando al Estado y a sus instituciones,

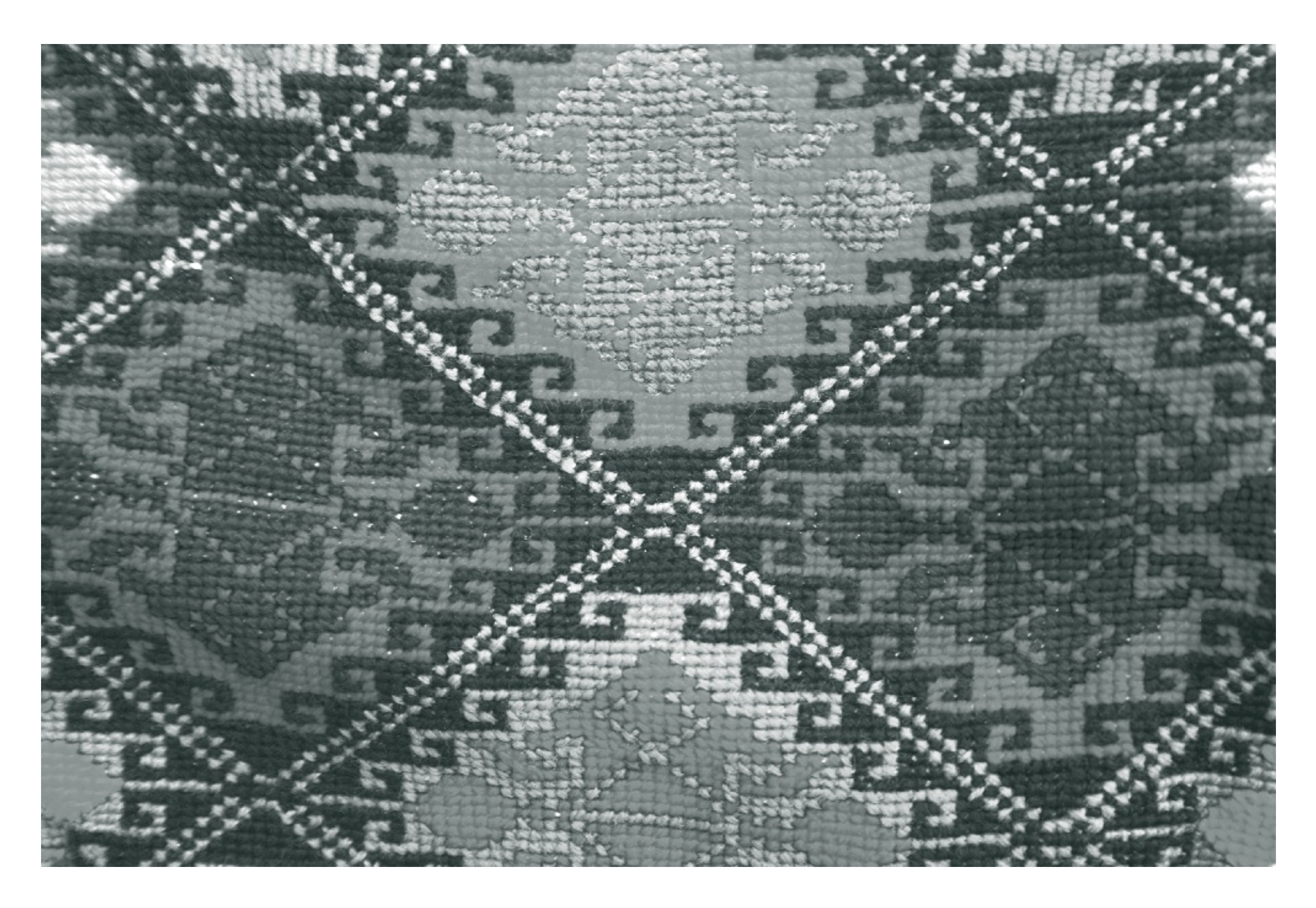
un mayor respeto a sus particularidades culturales y a sus formas distintas de ver el mundo, con el afán de

generar acciones multiculturales pertinentes a la sociedad en su conjunto, donde la pluralidad sea la base

para crear nuevas formas de convivencia en la ciudad.



242 **243**



indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

BIBLIOGRAFÍA

·Abramo, Marcelo. “Corpus Christi en Santiago Mexquititlán” , en *Antropología,* núm.26, INAH, México,

1989. Pp. 22-31.

·Abramo, Marcelo. “La despedida de las ánimas”, en Marie-Odile Marion (compiladora). *Antropología*

Simbólica. CONACyT/ ENAH/ INAH, México, 1995.

·Abramo, Marcelo. “La lucha por la recuperación de las tierras comunales y de los espacios rituales en

Santiago Mexquititlán, Querétaro”, *e* n *Voz Crítica de Querétaro, (segunda época),* núm. 4, Querétaro,

Febrero, 1992. Pp.3-7.

·Abramo, Marcelo. *El principio, el fin y el medio. La ritualidad entre los otomíes del sur de Querétaro.* Tesis de

doctorado. ENAH, México, 1999.

·Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Regiones de Refugio*, INI, FCE, México, 1991.

·Aguirre Beltrán, Gonzalo. El Proceso de Aculturación y el cambio socio-cultural en México, UNAM,

México, 1957.

·Arizpe, Lourdes. *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las marías*. SEP, México, 1980.

·Arvizu García, Carlos. "Formación de la traza urbana de Querétaro durante el siglo xVI. Una traza mestiza

para una población mestiza", en Lourdes Somohano y Blanca Gutiérrez (coordinadoras). *Querétaro en el*

tiempo. *Tomo I.* Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 2011.

·Balbontín, juan María. *Estadísticas del Estado de Querétaro (1854-1855)*. Archivo Histórico del Estado de

Querétaro, Querétaro, 1993.

·Banda, Oscar y Diego Prieto Hernández. "Pueblos indios y proceso político. Las elecciones municipales de

1997 en Amealco, Querétaro", en Frontera Interior, núm. 1, año 1, UG/ UAQ/ COLSAN/ CONACULTA/ INAH,

enero-abril, Querétaro, 1998.

·Barabas, Alicia. *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México.* CONACULTA/ INAH, México, 2002.

·Bárcenas Casas, juan josé. “El proceso migratorio en la región sur del estado de Querétaro”, en jaime

Nieto Ramírez (coord.) *Migración y cambio cultural en Querétaro*. UAQ/ CONACyT/ UMQ/ Municipio de

San joaquín/ Municipio de jalpan de Serra, México, 2007.

·Bartolomé, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México.* Siglo

xxI, segunda edición, México, 1997.

·Blackwell, Meylei. “Reordenando el discurso de la nación: el movimiento de las mujeres indígenas en

México y la práctica de la autonomía”, en Natividad Gutiérrez (coord.) *Mujeres y nacionalismo en América*

Latina. UNAM, México, 2004.

·Bonfil Batalla, Guillermo. *Pensar nuestra cultura*. Alianza Editorial, México, 1991.

·Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo: una civilización* negada. Grijalbo/ CONACULTA, México, 1987.

·Cardoso de Oliveira, Roberto. *Etnicidad y estructura social.* CIESAS/ UAM/ UIA, México, 2007.

·Castillo Escalona, Aurora. *Persistencia histórico-cultural. San Miguel Tolimán.* UAQ, (Serie Humanidades),

Querétaro, 2000.

·Cohen, Anthony. *The Symbolic Construction of Community.* Tavistock Publications, Londres y Nueva

york, 1989.

·Cohen, Ernesto y Rolando Franco. *Evaluación de proyectos sociales.* Siglo xxI,

México, 2006.

·Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Indicadores Sociodemográficos de la

población total y la población indígena por municipio, Cédulas de Información Básica, 2005.

·Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. “La situación socio demográfica de los

pueblos indígenas en Querétaro. Resultados preliminares”. Documento interno, CDI, México, 2008.

·Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. *Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y*

Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro. CDI, México, 2011.

·Crespo, A. y B. Cervantes. “Raíz colonial de la tradición otomiana en la región Guanajuato-Querétaro”, en

Historias, abril/septiembre, #24, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de

Antropología e Historia, México, 1990. Pp. 87-108

·Cruz Rangel, josé Antonio. “Querétaro en los umbrales de la conquista”, en juan Ricardo jiménez

(coordinador). *Indios y franciscanos en la conquista de Santiago de Querétaro. Siglo XVI y XVII.* Archivo

Histórico de Querétaro-Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 1997.

·Cumes, Aura. “Multiculturalismo y unidad nacional en Guatemala. Dinámicas de mayanización en

un contexto turbulento e ideológizado”, en Séverine Durin (coordinadora).

Etnicidades urbanas en las

Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas. CIESAS/ EGAP del Tecnológico

de Monterrey, México, 2010.

·De la Llata, Manuel M. “Así es Querétaro, 1525-1910, Volumen 41 de la colección *Libros de ayer, de hoy y*

de siempre, B. Costa-Amic, México, 1976.

·Del Llano Ibáñez, Ramón. *Lucha por el cielo. Religión y política en el estado de Querétaro, 1910-1929*. Miguel

ángel Porrúa/ UAQ, Querétaro, 2006.

·Del Raso, josé Antonio. *Notas estadísticas del departamento de Querétaro, formadas por la Asamblea*

constitucional del mismo y remitidas al supremo gobierno, en cumplimiento de la parte primera del artículo

135 de las Bases orgánicas. Imprenta de josé Mariano Lara, México, 1848.

·Díaz-Polanco, Héctor. “Reconocimiento y redistribución”, en Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa

Sierra (coords.) *El Estado y los indígenas en tiempos del*

PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad.

Cámara de Diputados/ Porrúa/ CIESAS, México, 2004.

·Díaz-Polanco, Héctor. *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. Siglo xxI, México, 1996.

·Dietz, Gunther. *Pluriculturalidad y Educación* (co-editores: Rafael Regalado Hernández & Ricardo

Contreras Soto). Tomo I, Recuperado en:

http://www.proyectos.cchs.csic.es/integracion/sites/proyectos.

cchs.csic.es.integracion/files/Libro_Dietz_I.pdf

·Durin, Séverine. “Políticas neoindígenistas y multiculturalistas en el medio urbano. El Estado y los

indígenas en el área Metropolitana de Monterrey”, en Séverine Durin (coordinadora). *Etnicidades urbanas*

en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas. CIESAS/ EGAP del

Tecnológico de Monterrey, México, 2010.

·Embriz Osorio, Arnulfo. “54 años de trabajo con los pueblos indígenas”, en *Revista México Indígena*. INI,

Vol. 2, núm. 4, Mayo México, 2003.

·Farfán Morales, Olimpia, Ismael Fernández Areu y Luis Fernando García álvarez. “Los migrantes indígenas en

la zona metropolitana de Monterrey: mazahuas, otomíes, nahuas y mixtecos”, en Margarita Nolasco y Miguel

ángel Rubio (coordinadores). *Movilidad migratoria de la población indígena de México. Las comunidades*

multilocales y los nuevos espacios de interacción social. Vol. III. CONACULTA/ INAH, México, 2012.

·Ferro Vidal, L. E. *La verbalización de lo sagrado. Territorio sagrado ñhöñhö de Sombrerete, Cadereyta,*

Querétaro. ENSQ, Querétaro, 2005.

·Field, Les. “Who are the Indians? Reconceptualizing indigenous identity,

resistance, and the role of social

science en Latin America”, en *Latin American Research Review*, vol. 29, No. 3, E.U. Universidad de Nuevo

México, 1994.

·Frías, Valentín. *Las calles de Querétaro.* Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 1984.

·Furrusca Beltrán, Rita. *Querétaro: de pueblo a ciudad, 1655-1733 disposición jurídica- administrativo.*

Archivo Histórico de Querétaro/ Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 2004.

·Galinier, jacques. “Indio de Estado *versus* indio nacional en la Mesoamérica moderna”, en Argyriadis Kaly

[et al.] (coordinadores.). *Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. COLjAL/ CEMCA/ IRD/

CIESAS/ ITESO, México, 2008.

·Galinier, jacques. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.* UNAM/ CEMCA/ INI,

México, 1990.

·García Alcaraz, Agustín. *Tinujei: los triquis de Copala*, CIESAS, México, 1997.

·García Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* Grijalbo,

México, 2005.

·García Ugarte, Marta Eugenia. *Los pequeños nómadas de la ciudad.* UAQ, Querétaro, 1989.

·Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas.* Gedisa, Barcelona, 1987.

·Gómez, Magdalena. “La constitucionalidad pendiente: la hora indígena de la corte”, en Aída Hernández,

Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.). *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo,*

legalidad e identidad. Cámara de Diputados/ Porrúa/ CIESAS, México, 2004

.

·Gómez, Magdalena. “Derecho indígena y constitucionalidad”, en Esteban Krotz (Editor). *Antropología*

jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho. UAM, México, 2002.

·González Amaro, María Antonieta. *Aquí no es allá. Migración y desplazamiento Lingüístico entre la*

población otomí de Sombrerete Cadereyta, Qro. Tesis de Licenciatura en Antropología, UAQ, 2012. (a)

·González Amaro, María Antonieta. “Migración invisible. Los marmoleros de Sombrerete, Cadereyta en la

ciudad de Querétaro”, ponencia presentada en el Coloquio *Poblaciones indígenas en áreas urbanas*, INAH/

UAQ, 13 y 14 de septiembre, Querétaro, Qro., 2012. (b)

·Guerra, Francois- xavier. *México: del Antiguo Régimen a la Revolución.* FCE, México, 2003.

·Guiddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1993.

·Gupta, Akhil y james Ferguson. “Beyond “Culture”: Space, Identity and the Politics of Difference”, en Akhil

·Gupta y james Ferguson (eds.), *Culture*, *Power*, *Place. Explorations in Critical Anthropology.* Duke University

Press, Durham and London, 1997, pp. 33-51. Recuperado en: *Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales [www.*

cholonautas.edu.pe]

·Gutiérrez Grageda, Blanca Estela. “Vida cultural en Querétaro durante el Porfiriato”, en Lourdes Somohano

y Blanca Gutiérrez (coordinadoras). *Querétaro en el tiempo*. *Tomo II*. Gobierno del Estado de Querétaro,

Querétaro, 2011.

·Hale, Charles. “Doesmulticulturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in

Guatemala”, en *journal of Latin American Studies,* No. 34, 2002.

·Hale, Charles. “Introduction”, en Charles Hale (coord.). *Engaging contradictions. Theory, politics and*

methods of activist scholarship, University of California Press, Berkeley, 2008.

·Hekking, Ewald. *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios*

gramaticales. Institute for Functional Research into Language and Language Use, Amsterdam, 1995.

·Hernández Díaz, jorge. “Dilemas de las políticas de reconocimiento: los problemas del ejercicio de la

participación ciudadana en los municipios conurbados del área Metropolitana de Oaxaca”, en Séverine

Durin (coordinadora). *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas*

multiculturalistas. CIESAS/ EGAP del Tecnológico de Monterrey, México,

2010.

·Hiernaux-Nicolas, Daniel. *Metrópoli y etnicidad. Los indígenas en el Valle de Chalco.* Colegio Mexiquense,

A.C./ FONCA/ H. Ayuntamiento de Valle de Chalco Solidaridad, México, 2000.

·Ibañez, jesús. *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social.* Siglo xxI, España, 1985.

·Icazuriaga, Carmen y Lorena Osorio. "La relación periferia-centro en la ciudad de Querétaro mediante

las prácticas de movilidad y consumo", en Alteridades, vol. 17, #33, enero/junio, UAM-Iztapalapa, 2007,

pp.21-41

·Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes*

lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. INALI, México, 2009.

·jacorzynski, Witold. *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social.* CIESAS/ Porrúa, México, 2004.

·jarillo Hernández, Ricardo. *"Estrategia de conquista en Querétaro"* , en Lourdes Somohano y Blanca Gutiérrez

(coordinadoras). *Querétaro en el tiempo. Tomo I.* Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 2011.

·jiménez Gómez, juan Ricardo . *Republica de indios en Querétaro 1550-1820.* Gobierno del Estado de

Querétaro, Querétaro, 2006.

·jiménez Gómez, juan Ricardo. *Mercedes reales en Querétaro. Los orígenes de la propiedad privada 1531-*

1599. UAQ, Querétaro, 1996.

·Korsbaek, Leif y Miguel ángel Sámano Rentería. “El indigenismo en México: Antecedentes y actualidad”,

en *Ra Ximhai*, enero-abril, año/vol. 3, número 001, Universidad Autónoma Indígena de México, México,

Pp. 195-224.

·Mallón, Florencia. *Campesino y Nación. La construcción de México y Perú poscoloniales.* CIESAS/ COLMICH/

COLSAN, México, 2003.

·Martínez Casas, Regina. *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara.*

CIESAS, México, 2007.

·Martínez Casas, Regina y Guillermo De la Peña. “Migrantes y comunidades morales: resignificación,

etnicidad y redes sociales en Guadalajara”, en Pablo yanes, Virginia Molina y Oscar González (coordinadores).

Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad. UCM/ Gobierno del Distrito Federal, México, 2004.

·Martínez Casas, Regina. “La invención de la adolescencia: las otomíes urbanas de Guadalajara”, en Boletín

interno de los investigadores del área de Antropología: Diario de Campo No. 23, Diciembre, 2002, México.

Pp. 22-35.

·Mauss, Marcel. *Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas*, Editorial

Tecnos, Madrid, 1971.

·Menegus, Margarita. “Encomienda, tributos y señores naturales”, en Isabel Fernández Tejedo

(Comp.) *Historia colonial de México. Instauración y desarrollo del sistema de encomiendas*, Universidad

Iberoamericana, México, 1995.

·Menegus, Margarita. *Los indios en la historia de México*. FCE, México, 2006.

·Miranda, Eduardo. *Del Querétaro rural al Querétaro industrial 1940-1973*. UAQ/ Porrúa, Querétaro, 2005.

·Montes de Oca, G. josé. *Retablos de Querétaro*. H. Ayuntamiento de Querétaro, Querétaro, 1994.

·Mora Vázquez, Teresa. “Inmigrantes, radicados o vecinos indígenas de la ciudad de México”, en

Margarita Nolasco y Miguel ángel Rubio (coordinadores). *Movilidad migratoria de la población indígena*

de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social. Vol. III. CONACULTA/

INAH, México, 2012.

·Moreno Pérez, Edgardo. *Vuelo y andanzas por los barrios de Santiago de Querétaro*. Archivo Histórico de

Querétaro/ Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 2005.

·Murillo García, Eunice. *La intervención de lo imaginario. Intervención etnográfica como construcción de*

imágenes y significados. Tesis de Licenciatura en Antropología, UAQ, 2011.

·Nader, Laura. *The life of the law. Anthropological projects*. University of

California Press, E. U., 2002

·Nieto Ramírez, jaime (coord.) *Migración y cambio cultural en Querétaro*. UAQ/ CONACyT/ UMQ/ Municipio

de San joaquín/ Municipio de jalpan de Serra, México, 2007.

·Nieto Ramírez, jaime y Cathia Huerta Arellano (coordinadores). *Situación de la población indígena en la*

ciudad de Santiago de Querétaro. UAQ/ UMQ/ CDI, Querétaro, 2010.

·Nolasco Armas, Margarita. "Medio siglo de indigenismo y de INI" en *México Indígena*. Nueva época, Vol. II,

núm. 4, INI, México, mayo 2003.

·Nolasco, Margarita y Miguel ángel Rubio (coordinadores). Movilidad migratoria de la población indígena

de México. Las comunidades multilocales y los nuevos espacios de interacción social (tres volúmenes),

CONACULTA/INAH, México, 2012

·Oehmichen Bazán, Ma. Cristina. *Reforma del Estado. Política Social e Indigenismo en México. 1988-1996.*

UNAM, México, 2003.

·Oehmichen, Cristina. "El Pluralismo cultural en México", en *Diario de campo, Suplemento,* México, INAH,

Núm. 29, octubre, México, 2006 .

·Olvera Estrada, Martha Otilia. *Los tiempos del patrón… danza de mil soles: los últimos trabajadores de la*

hacienda en Querétaro. Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 1997.

·Ortí, Alfonso. "La apertura y el enfoque cualitativo o estructura: la entrevista

abierta semidirectiva y la

discusión de grupo”, en Manuel García, jesús Ibáñez y Francisco Alvira (comp.) *El análisis de la realidad*

social. Métodos y Técnicas de investigación. Alianza Editorial, España, 2000.

·Palma, Eduardo y Dolores Rufian. *Los procesos de descentralización y desconcentración de las políticas*

sociales en América Latina: Enfoque institucional. ILPES, Santiago de Chile, 1989.

·Pérez Munguía, j. Patricia. “La población de la ciudad de Santiago de Querétaro al finalizar el periodo

virreinal”, en Lourdes Somohano y Blanca Gutiérrez (coordinadoras). *Querétaro en el tiempo. Tomo I.*

Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 2011.

·Pérez Ruiz, Maya Lorena. “jóvenes indígenas y su migración a las ciudades”, en Boletín interno de los

investigadores del área de Antropología: Diario de Campo No. 23, Diciembre, 2002, México. Pp. 3-21.

·Perraudin, Anna. “Estrategias residenciales e interacciones interétnicas en los asentamientos colectivos.

El caso de los otomíes de Santiago Mexquititlán en la ciudad de México”, en Séverine Durin (coordinadora).

Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturalistas.

CIESAS/ EGAP del Tecnológico de Monterrey, México, 2010.

·Petrei, H. *El gasto público social y sus efectos distributivos.* Río de janeiro, ECIEL, Vozes, 1987.

·Pichardo Muñiz, Arlette. *Evaluación del impacto social.* Editorial de la Universidad de Costa Rica, San

josé, 1989.

·Piña Perusquía, Abel. *La peregrinación otomí al zamorano.* UAQ, Querétaro, 2002.

·Poole, Deborah. “Los usos de la costumbre. Hacía una antropología jurídica del Estado neoliberal”, en

revista *Alteridades*, enero-junio, año/vol.16, número 031, UAM-I, México, 2006. Pp. 9-21

·Prieto Hernández, Diego y Beatriz Utrilla (coordinadores). *Ya hnini ya jä’itho Maxei. Los pueblos indios de*

Querétaro. CDI, México, 2006.

·Prieto Hernández, Diego, “Resplandor y tribulaciones. Querétaro en el siglo xx” en Lourdes Somohano

y Blanca Gutiérrez (coordinadoras). *Querétaro en el tiempo. Tomo II,* Querétaro, Gobierno del Estado de

Querétaro, 2011.

·Prieto, Guillermo ‘Fidel’. *Viajes de orden Suprema. Tomo I, Documentos de Querétaro*, Gobierno del Estado

de Querétaro, Querétaro, 1986.

·Rivas Padrón Itzel Sofía. *Viva Chuman’a. La organización social indígena de los indígenas triquis en la*

ciudad de Santiago de Querétaro, Qro. Tesis de Licenciatura en Antropología, UAQ, 2012.(a)

·Rivas Padrón, Itzel Sofía. “La organización indígena como estrategia de

subsistencia. El caso de los triquis

en Querétaro”, ponencia presentada en el Coloquio *Poblaciones indígenas en áreas urbanas*, INAH-UAQ, 13

y 14 de septiembre, Querétaro, Qro., 2012. (b)

·Rodríguez-Garavito, César. “Un nuevo mapa para el pensamiento jurídico latinoamericano”, en César

Rodríguez-Garavito (coord.). *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo*

XXI. Siglo xxI editores, México, 2011.

·Rojas Cortés, Angélica. “Diferentes significados del trabajo de los niños otomíes en Guadalajara”, en

Séverine Durin (coordinadora). *Etnicidades urbanas en las Américas. Procesos de inserción, discriminación*

y políticas multiculturalistas. CIESAS/ EGAP del Tecnológico de Monterrey, México, 2010.

·Romer, Marta. *Comunidad, Migración y Desarrollo. El caso de los mixes de Totontepec*. INI (Serie

Investigaciones Sociales 10), México, 1982.

·Romero, Bernardo. “Criminalización y vulnerabilidad de los indígenas frente a la justicia en México. El

caso de jacinta, Alberta y Teresa”, en Adriana Terven, Alejandro Vázquez y Bernardo Romero (Coords.)

Miradas Diversas vol. I (Des)bordando el indigenismo. Pueblos indios, sociedad y estado en el México del

tercer milenio. UAQ, México, 2011.

·Roseberry, William. “Hegemony and the language of contention”, en Gilberto

joseph y Daniel Nugent

(editores). *Everyday forms of state formation. Revolution and the negotiation of rule in modern Mexico.* Duke

University Press, Londres, 1994.

·Rubial García, Antonio. “Santiago y la cruz de piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una

elaboración del Siglo de las Luces?” en Ricardo jiménez editor, *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro.*

Siglos XVI-XIX, Universidad Autónoma de Querétaro/ Plaza y Valdés editores, México, 2004, pp. 25-104.

·Rubio, Miguel ángel, S. Millán y j. Gutiérrez (Coordinadores). *La Migración Indígena en México. Estado del*

Desarrollo Económico y Social de los Pueblos Indígenas de México. INAH/ Programa de las Naciones Unidas

para el Desarrollo, México, 2000.

·Rubio, Miguel ángel (et-al). *La migración indígena en México,* INI, México, (2000).

·Santos, Boaventura De Sousa. *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la*

emancipación. ILSA, Colombia, 1999.

·Santos, Boaventura De Sousa. *Toward a New CommonSense: Law, Science and Politics in*

theParadigmaticTransition. Nueva york, Routledge, 1995.

·Santos, Boaventura De Sousa. *Una epistemología del Sur: la reinvención del*

conocimiento y la emancipación

social. Siglo xxI/ CLACSO, México 2009.

·Septién y Villaseñor, josé Antonio. *Memoria Estadística del Estado de Querétaro*. Tipografía de González y

Legorreta, Querétaro, 1875.

·Serna jiménez, Alfonso. *La migración en la estrategia de la vida rural. Los migrantes y las unidades domésticas*

en la microrregión San Ildefonso Tultepec, Amealco, Querétaro. UAQ (Serie Premios), Querétaro, 1996.

·Somohano Martínez, Lourdes. *El poblado de Querétaro bajo el gobierno otomí. Siglo XVI.* UAQ, Querétaro, 2010.

·Soustelle, jacques. *La familia otomí-pame del centro de México*. UAEM/ IMC, México, 1993.

·Stavenhagen, Rodolfo. “Indigenous people and the state in Latin America: an ongoing debate”, en Rachel

Sieder (editora) *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, diversity and democracy*. Palgrave

Macmillan, Reino Unido, 2002.

·Terven Salinas, Adriana y Alejandro Vázquez Estrada. “La gramática del poder. Acceso a la justicia y

proyectos de desarrollo dirigidos a los pueblos indígenas: los casos de Puebla y Querétaro”, en Adriana

·Terven Salinas, Alejandro Vázquez Estrada y Bernardo Romero Vázquez (coord.). *Miradas Diversas.*

Estudios Antropológicos, Históricos y Filosóficos. Vol. I. (Des)bordando el indigenismo. Pueblos indios,

sociedad y estado en el México del tercer milenio. UAQ, México, 2011.

·Terven, Adriana. “Derechos culturales permitidos. Políticas de reconocimiento y pueblos indígenas”, en

Adriana Terven, Alejandro Vázquez y Bernardo Romero (coords.) *Miradas Diversas vol. I (Des)bordando el*

indigenismo. Pueblos indios, sociedad y estado en el México del tercer milenio, UAQ, México, 2011.

·Urquiola, josé Ignacio. “Un conflicto surgido ante las fiestas de moros y cristianos”, en el *Heraldo de*

Navidad, Patronato de las fiestas del Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 1999.

·Utrilla Sarmiento, Beatriz, Diego Prieto (et. al.). “ ‘yo na ya’bu pe teni nugwa. Tan lejos siguen aquí. Los

procesos migratorios en las regiones indígenas de Querétaro”, en Margarita Nolasco y Miguel ángel Rubio

(coordinadores). *Movilidad migratoria de la población indígena de México. Las comunidades multilocales y*

los nuevos espacios de interacción social. Vol. II. CONACULTA/ INAH, México, 2012.

·Utrilla, Beatriz y Alejandro Vázquez. “Conversos, redentores y elegidos. Transformaciones cosmogónicas

entre los ñäñho del sur de Querétaro”, en Boletín interno de los investigadores del área de Antropología:

Diario de Campo No. 98, mayo-junio, 2008. Pp. 18-29.

·Utrilla, Beatriz y Diego Prieto. “Ar ngú, ar hnini, ya meni. La casa el pueblo, la descendencia (los otomíes

de Querétaro)”, en Saúl Millán y julieta Valle (Coord.). *La comunidad sin límites. La estructura social y*

comunitaria de los pueblos indígenas de México. Vol. II, CONACULTA/ INAH, México, 2003.

·Van de Fliert, Lidia. *El otomí en busca de la vida*. UAQ, (Colección Encuentro 6), Querétaro, 1988.

·Vázquez Estrada, Alejandro, María Antonieta González Amaro e Itzel Sofía Rivas Padrón. “Las disputas

por el patrimonio. Discursos, acciones y política de intervención dirigida hacia el ordenamiento de la

población indígena en el centro histórico de la ciudad de Querétaro”. [documento inédito], 2012.

·Vázquez Estrada, Alejandro. *Intención y sospecha. Discursos, acciones y política de intervención dirigida hacia*

los pueblos indígenas de Querétaro, México. Tesis de Doctorado, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, 2011.

·Vázquez Estrada, Alejandro. “El pueblo está en todas partes. Las migraciones Pames del estado

de Querétaro”, en Alejandro Vázquez Estrada, (coordinador). *Xi’oi. Los verdaderos hombres. Atlas*

etnográfico pames de la sierra gorda queretana. UAQ/ CDI/ Gob. Edo. de Querétaro/ Fundación DRT,

Querétaro, 2010.

·Vázquez Estrada, Alejandro. *Cruz a cuestas. Identidad y territorio entre los chichimecas otomíes del*

semidesierto queretano. CDI/ INAH/ CONACULTA/ Municipio de Tolimán 2006-2009, Querétaro, 2009.

·Vázquez Estrada, Alejandro. “Elogio a lo distinto. Relaciones interétnicas en el estado de Querétaro”, en Boletín

interno de los investigadores del área de Antropología: Diario de Campo. No. 79, agosto 2005. Pp. 34-41.

·Velasco Ortiz, Laura (coord.). *Tijuana indígena: estudio sobre las condiciones de vida e integración social de*

la población indígena a la ciudad. CDI, México, 2010.

·Velasco Ortiz, Laura. “Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana”, en Papeles de Población,

abril-junio, número 052, UAEM, México, 2007. Pp. 184-209.

·Villa Ramírez, Enrique. ”San Sebastián y los barrios de la otra banda, historia y perspectiva”, en *El Heraldo*

de Navidad. Patronato de las fiestas del Gobierno del Estado de Querétaro, Querétaro, 1992.

·Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Ediciones Casa Chata, México, 1984.

·Walsh, Catherine. “Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo jurídico” , ponencia

presentada en el coloquio sobre Administración de justicia Indígena en la Universidad Andina Simón

Bolivar, 20 de febrero de 2002, Ecuador, 2002.

·Wu, Celia. “La población en la ciudad de Querétaro en 1791”, *en Revista Historias*, Dirección de Estudios

Históricos/ INAH, Núm. 20, abril- septiembre, México, 1988.

·yúdice, G. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Gedisa, España, 2002.

DATOS ESTADÍSTICOS

INEGI. Delimitación de zonas metropolitanas de México, 2004

INEGI. II Conteo de Población y Vivienda 2005, Tabulados básicos.

INEGI. xII Censo de Población y Vivienda 2010, Información por AGEB.

INEGI. xII Censo de Población y Vivienda, 2010, Tabulados básicos.

SINCE. Sistema para la Consulta de Información Censal, 2010

indios en la ciudad: IdentIdad, vIda cotIdIana e InclusIón socIal de la poblacIón Indígena en la metrópolI queretana

ÍNDICE DE GRÁFICOS

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

No.	Pág.	Autor	Nombre/Lugar
1	Junto al Índice	Alfredo Regalado	Pulquería en la Torre, Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
2	P.0	Alfredo Regalado	Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro
3	P.5	Alfredo Regalado	Adornos florales en la Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
4	P.6	Antonieta González	Barrio de San Franciscquito, Querétaro, Qro.
5	P.12	Antonieta González	Atrio del Templo de la Santa Cruz, Querétaro, Qro.
6	P.18	Alfredo Regalado	Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
7	P.19	Alfredo Regalado	Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
8	P.26	Alfredo Regalado	Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
9	P.27	Alfredo Regalado	Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
10	P.41	Alfredo Regalado	Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
11	P.42	Alfredo Regalado	Panteón en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
12	P.53	Alfredo Regalado	Santiago Mexquititlán, Qro.
13	P.54	Alfredo Regalado	Fiesta de San Ildefonso, en San Ildefonso Tultepec, Amealco, Qro.
14	P.70	Antonieta González	Mariachi otomí, Otomíes del Semidesierto,Qro.
15	P.71	Antonieta González	Mariachi otomí, Otomíes del Semidesierto,Qro.
16	P.71	Antonieta González	Mariachi otomí, Otomíes del Semidesierto,Qro.
17	P.81	Alfredo Regalado	Niña en el Centro de DÍA
18	P.82	Alfredo Regalado	Niña en el Centro de DÍA
19	P.88	Alfredo Regalado	Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
20	P.89	Alfredo Regalado	Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
21	P.89	Alfredo Regalado	Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
22	P.98	Alfredo Regalado	Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
23	P.99	Alfredo Regalado	Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
24	P.106	Antonieta González	Vecindad en el Barrio de San Franciscquito, Querétaro, Qro.
25	P.106	Antonieta González	Vecindad en el Barrio de San Franciscquito, Querétaro, Qro.
26	P.107	Antonieta González	Vecindad en el Barrio de San Franciscquito, Querétaro, Qro.
27	P.110	Alfredo Regalado	Barrio Sexto, en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
28	P.111	Alfredo Regalado	Barrio Sexto, en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
29	P.112	Alfredo Regalado	Pastora en San Ildefonso Tultepec, Amealco, Qro.
30	P.130	Alfredo Regalado	Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.

No.	Pág.	Autor	Nombre/Lugar
31	P.136	Antonieta González	Mujer triqui, preparando ramas para el baño de vapor.Col. Unidad Nacional, Querétaro, Qro.
32	P.137	Antonieta González	Mujer triqui, preparando ramas para el baño de vapor.Col. Unidad Nacional, Querétaro, Qro.
33	P.142	Antonieta González	Familia otomí limpiando garbanza. Col. Nueva Realidad, Querétaro, Qro.
34	P.142	Antonieta González	Familia otomí limpiando garbanza. Col. Nueva Realidad, Querétaro, Qro.
35	P.143	Antonieta González	Familia otomí limpiando garbanza. Col. Nueva Realidad, Querétaro, Qro.
36	P.164	Alfredo Regalado	Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquitilan, Amealco, Qro.
37	P.165	Alfredo Regalado	Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquitilan, Amealco, Qro.
38	P.166	Antonieta González	Jóvenes marmoleros, Col. Lomas de Casa Blanca, Querétaro, Qro.
39	P.172	Antonieta González	Jóvenes marmoleros, Col. Lomas de Casa Blanca, Querétaro, Qro.
40	P.178	Alfredo Regalado	Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquititlán, Amealco, Qro.
41	P.184	Antonieta González	Triquis recibiendo al encargado del programa Soluciones, Col. Unidad Nacional, Querétaro, Qro.
42	P.185	Antonieta González	Encargado del programa Soluciones, Col. Unidad Nacional, Querétaro, Qro.
43	P.192	Alfredo Regalado	Centro de Día, Santiago de Querétaro, Qro.
44	P.193	Alfredo Regalado	Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquitilan, Amealco, Qro.
45	P.202	Antonieta González	Joven otomí malabarista en los cruceros de la ciudad de Querétaro, Qro.
46	P.203	Alfredo Regalado	Jóvenes otomís de Monterrey, durante la Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquitilan, Amealco, Qro.
47	P.210	Alfredo Regalado	Tejidos de Santiago Mexquitilan, Amealco, Qro.
48	P.216	Alfredo Regalado	Concheros en la Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquitilan, Amealco, Qro.
49	P.221	Alfredo Regalado	Concheros en la Fiesta de Santiago, en Santiago Mexquitilan, Amealco, Qro.
50	P.222	Alfredo Regalado	Santiago Mexquitilán, Amealco, Qro.
51	P.230	Antonieta González	Joven otomí malabarista en los cruceros de la ciudad de Querétaro, Qro.
52	P.230	Antonieta González	Joven otomí malabarista en los cruceros de la ciudad de Querétaro, Qro.
53	P.231	Antonieta González	Joven otomí malabarista en los cruceros de la ciudad de Querétaro, Qro.
54	P.234	Antonieta González	Joven otomí malabarista en los cruceros de la ciudad de Querétaro, Qro.
55	P.234	Antonieta González	Joven otomí malabarista en los cruceros de la ciudad de Querétaro, Qro.
56	P.235	Antonieta González	Joven otomí malabarista en los cruceros de la ciudad de Querétaro, Qro.
57	P.238	Alfredo Regalado	Jóvenes otomís, jugando en los cruceros de la ciudad, Querétaro, Qro.
58	P.238	Alfredo Regalado	Jóvenes otomís, jugando en los cruceros de la ciudad, Querétaro, Qro.
59	P.239	Alfredo Regalado	Jóvenes otomís, jugando en los cruceros de la ciudad, Querétaro, Qro.
60	P.243	Alfredo Regalado	Conmemorando el día de los Pueblos Indígenas en el Centro de Día, Santiago de Querétaro
61	P.244	Alfredo Regalado	Tejidos de Santiago Mexquitilan, Amealco, Qro.

INDIOS EN LA CIUDAD. IDENTIDAD, VIDA COTIDIANA E INCLUSIóN SOCIAL DE LA

POBLACIóN INDíGENA EN LA METRóPOLI QUERETANAse terminó de imprimir en julio 2013

en Diseño e Impresos de Querétaro S.A. de C.V. La edición consta de 1,000 ejemplares.

Document Outline